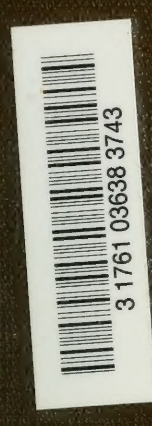
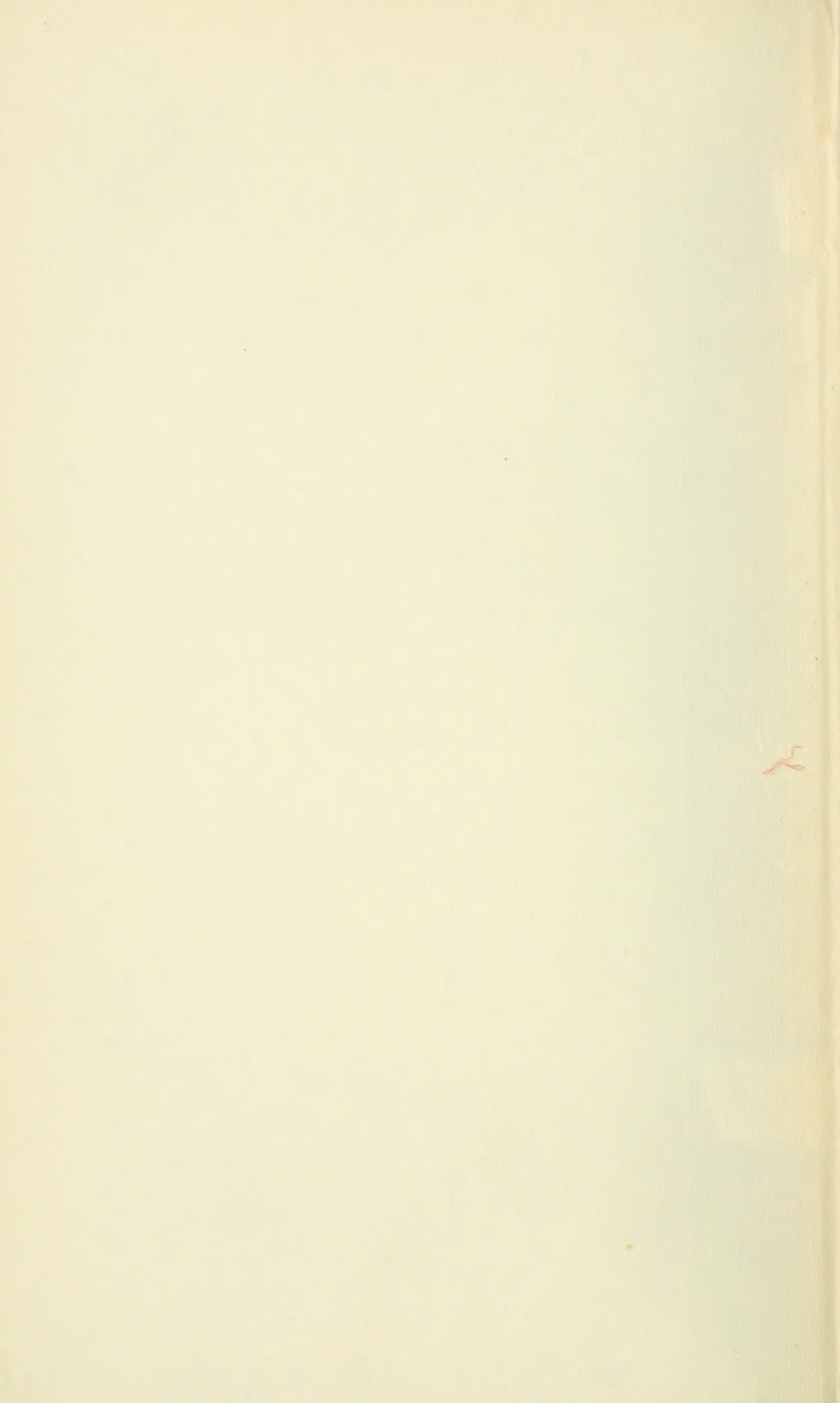
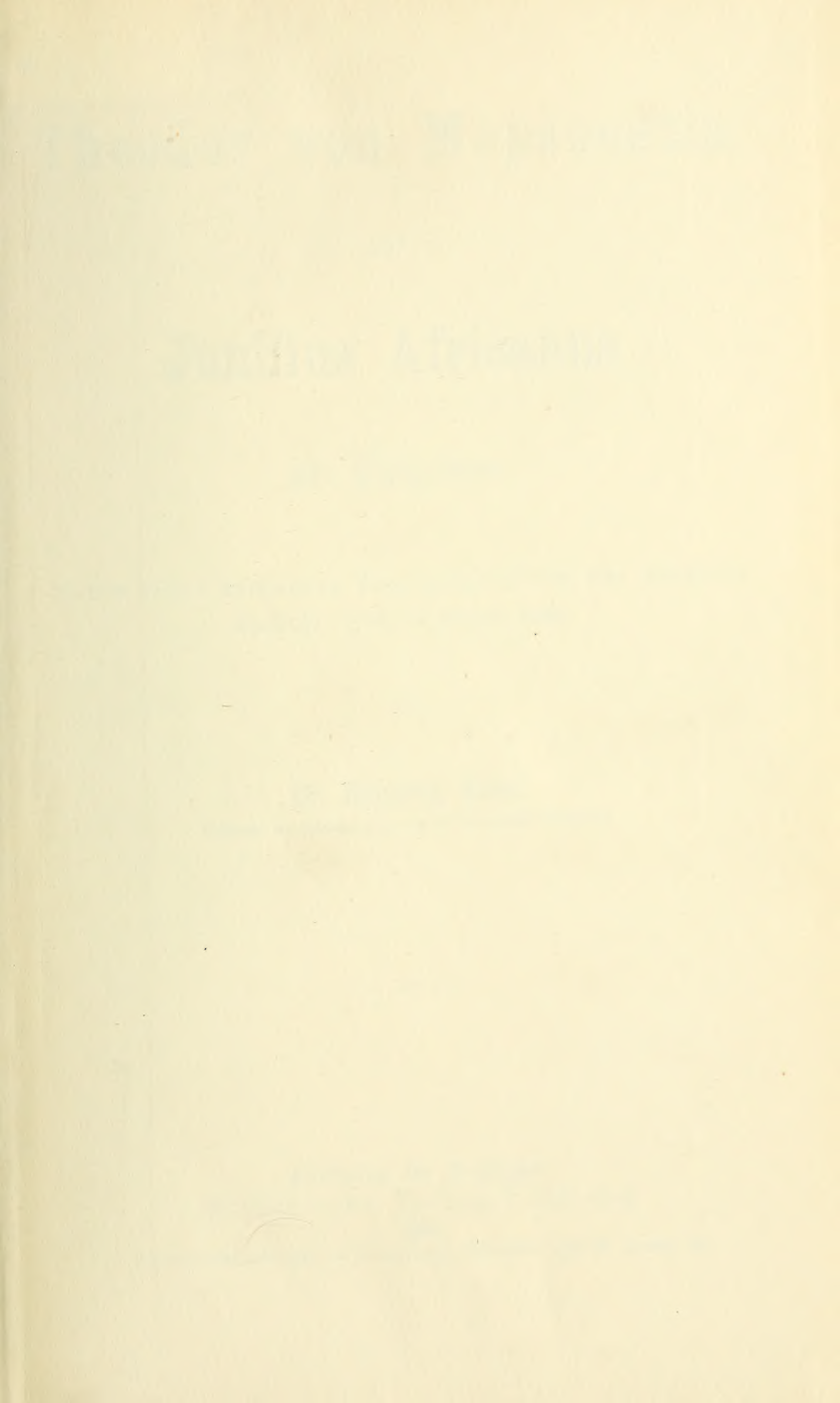
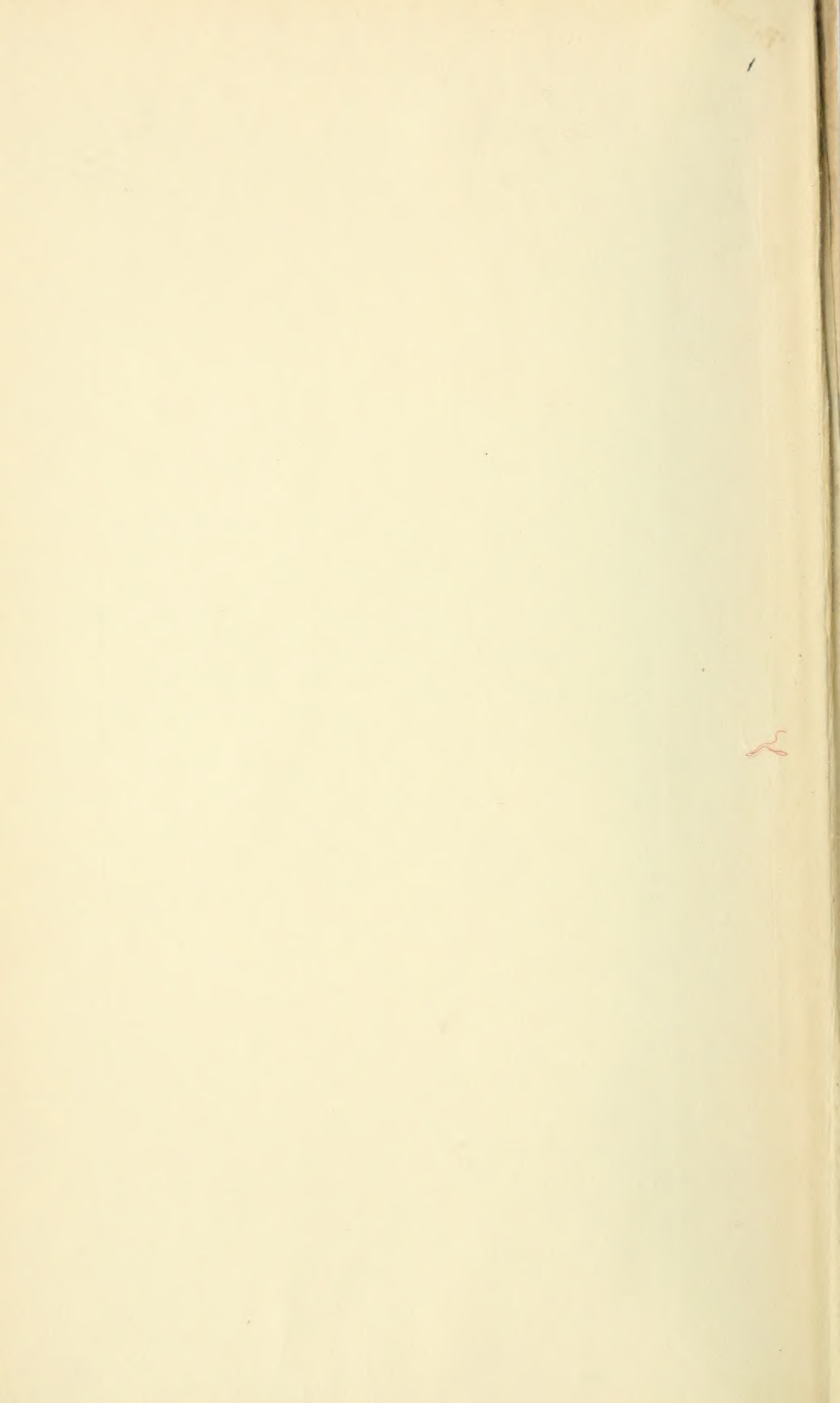








Theodor von Mopsuestia

und

Junilius Africanus

als Exegeten.

Nebst einer kritischen Textausgabe von des letzteren
Instituta regularia divinae legis.

Von

Dr. Heinrich Kihn,
Professor der Theologie an der k. Universität Würzburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1880.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis,* Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Sr. Bischöflichen Gnaden

dem

Hochwürdigsten, Hochwohlgeborenen Herrn

Herrn

Franz Joseph Stein,

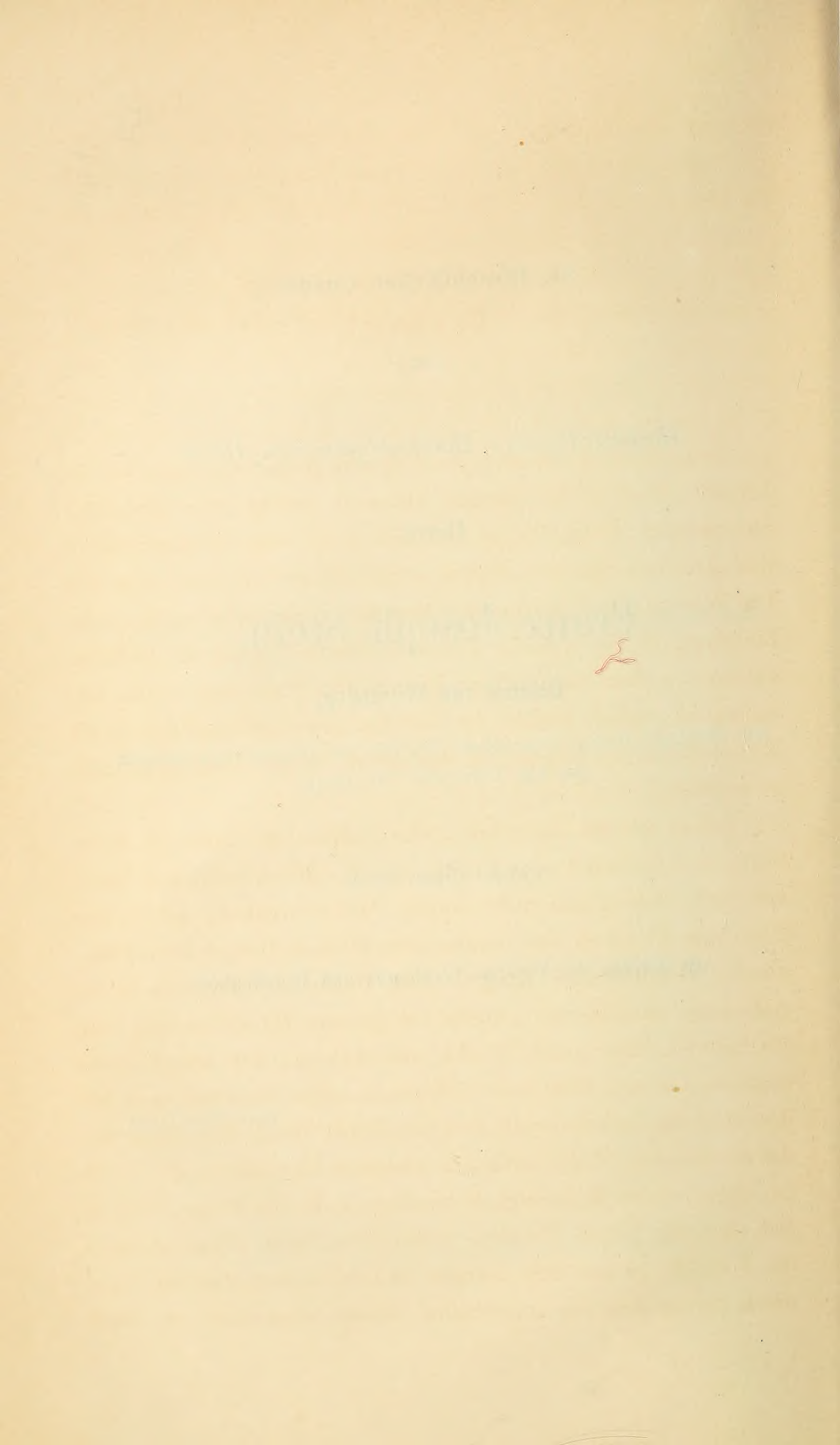
Bischof von Würzburg,

der Theologie Doctor, ehemaligem Mitgliede der theologischen Facultät der kgl. Universität Würzburg,

widmet dieses Buch

als Zeichen der tiefsten Verehrung und Ergebenheit

der Verfasser.



Vorwort.

Längst stand bei mir die Ueberzeugung fest, dass wir in den zwei Büchern des Junilius Africanus, welche unter dem Titel ‚De partibus divinae legis' bekannt sind, vom Verfasser selbst aber ‚Instituta regularia divinae legis' genannt werden, eine aus den Werken des Theodor von Mopsuestia gezogene methodische Einleitung in die biblische Theologie beider Testamente besitzen, welche von dem nachmaligen Metropoliten Paul von Nisibis ursprünglich verfasst und in der dortigen nestorianischen Schule als Kompendium der Isagogik in das tiefere Bibelstudium zu Grunde gelegt war.

Indem ich den Nachweis hiefür unternahm, fand ich diese meine Ansicht durch neue Gründe und Parallelen mehr und mehr bestätigt, obwohl sich nicht wenige Punkte ergaben, welche der Theologie Theodors und seinen Grundsätzen über biblische Kanonik, Hermeneutik, Exegese und Dogmatik schnurstracks zu widersprechen schienen. Allein bei genauer Durchforschung der Nachrichten über seine Werke und Lehren, bei eingehendem Studium der uns erhaltenen Ueberreste seiner Schriften und bei Vergleichung derselben mit dem junilischen Handbuche lösten sich die scheinbaren Widersprüche in schönster Harmonie auf.

Eine solche Schwierigkeit bereitete z. B. die Frage, wie es sich mit der Lehre Theodors vereinbaren lasse, wenn Junilius lib. I c. 16 von den zwei Naturen in Christo sagt, dass sie beide eine Person und ein ungetheiltes Wesen ausmachen, da doch

jener als Vorläufer und Lehrer des Nestorius in der Christologie die Trennung der zwei Naturen aufs schärfste betonte und zwei Hypostasen in Christo lehrte (vgl. § 410 f.). Oder wie sollte, um noch ein zweites Beispiel anzuführen, die Einreihung des Psalterium unter die prophetischen Bücher in der Auffassung Theodors gründen, da doch seine Psalmenexegese der Censur des fünften ökumenischen Concils und dem Vorwurf des Judaismus verfiel, weil er messianische Weissagungen in erster Linie historisch erklärte? Meine Untersuchung führte zum Resultate, dass nach seiner Theorie über Zweck und Inhalt der Psalmen Davids, wie er sie in seinen Commentaren über die kleinen Propheten entwickelt, eine andere Unterbringung unter die vier von Junilius unterschiedenen species dictionis lib. I c. 3—6 unmöglich war (vgl. § 370). Nicht minder grosse Schwierigkeiten erwuchsen aus dem beiderseitigen Kanon der biblischen Bücher und vielen andern Fragen, welche teils die formelle Seite, teils den Lehrinhalt der heiligen Schriften betreffen. Aber ihre Lösung förderte ebensoviele neue Beweise für meinen Satz zu Tage, dass die Einleitung des Junilius in die beiden Testamente auf den exegetisch-dogmatischen Schriften und der biblischen Theologie des Theodor von Mopsuestia beruht.

Dieser Zusammenhang der Instituta regularia divinae legis mit den biblischen Ideen, Grundsätzen und Erklärungen Theodors, welcher nach meinen Untersuchungen unbestreitbar feststeht, war vielleicht schon dem Junilius selbst fremd, sicher aber bald nach ihrer Abfassung bis in die Neuzeit so wenig erkannt, dass man kaum eine Ahnung hievon hatte, niemand aber einen Beweis hiefür erbrachte oder auch nur zu führen versucht hätte. Die neuesten Werke über die Geschichte des Kanons und die biblische Einleitung in das alte und neue Testament, welche eine derartige Vermuthung aussprachen, haben sie noch mit einem bedenklichen Fragezeichen begleitet.

Nicht genug. Es ist eine bekannte Thatsache, dass die aristotelische Philosophie in den nestorianischen Schulen, vornehm-

lich zu Edessa und Nisibis, sofort nach ihrer Begründung eifrige Pflege fand, und die Schriften des Stagiriten zugleich mit denen des Theodor von Mopsuestia ins Syrische übersetzt worden sind. Ich habe nun nachgewiesen, dass das Organon des Aristoteles und die Isagoge des Porphyrius in die aristotelische Logik, sei es direkt, sei es indirekt in den zu Nisibis veranstalteten Auszügen aus den Werken des Aristoteles, wie solche unlängst J. G. E. Hoffmann, De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis, Lipsiae 1869, und Land, Anecdota Syr. T. IV, Lugd. Bat. 1875, aus der nitrischen Bibliothek des britischen Museums veröffentlicht haben, der genannten Schrift des Junilius zu Grunde liegen. Dadurch findet die historische Nachricht ihre innere Bestätigung, dass die biblische Isagogik des Junilius aus nisibenischer Quelle geflossen ist. Nimmt man hiezu die hohe Autorität, welche Theodor an der theologischen Hochschule zu Nisibis genoss, so liegt darin ein neuer Beleg für meine oben ausgesprochene These.

Hiemit war aber meine Aufgabe noch nicht erschöpft. Zu vorbesprochenem Nachweise musste ich das junilische Kompendium der biblischen Einleitung in die Theologie selbst beigeben. Aber bald stellte es sich heraus, dass der Text in den besten vorhandenen Ausgaben (Gallandi, Bibl. vet. patr. T. XII p. 79 ss., und Migne, ser. lat. patr. T. 68 p. 15 ss., beide nach Bibl. patr. Paris. 1644 T. I p. 1 ss.) und in der in mancher Beziehung noch vorzüglicheren editio princeps von Johannes Gastius aus Breisach, Bas. 1545, sehr unrichtig und unkritisch, in der Regel nach einer Vorlage ohne Vergleichung der übrigen Handschriften abgedruckt war. Die zahlreichen fehlerhaften Lesearten, welche durch Unkenntniss, Lässigkeit und Missverständnisse der Abschreiber und mehr noch durch das Bestreben entstanden waren, anstössige Stellen im orthodoxen Sinne zu verbessern, waren in dem unter die Orthodoxographa gerechneten Büchlein beibehalten worden. Die kritische Bearbeitung des Textes war daher dringend geboten. Durch Vergleichung der vorhandenen Codices zu St. Gallen, Mailand, Mün-

chen, Paris und Florenz war ich in den Stand gesetzt, bei gleichzeitigem Studium der auf uns gekommenen Schriften Theodors, den überlieferten Text dem ursprünglichen näher zu bringen. Hiefür leisteten zwölf Juniliusblätter des Codex man. n. 908 rescriptus der Stiftsbibliothek St. Gallen, welche der Urschrift sehr nahe stehen, namhafte Dienste. Doch konnte es in der vorliegenden Ausgabe, wo ich zunächst und vorzüglich theologische Zwecke verfolgte, meine Aufgabe nicht sein, die Kritik in den Vordergrund zu stellen, und habe ich von einer Untersuchung über das Verhältniss der Handschriften zu einander, d. h. von einer Sichtung derselben, welche vom philologischen Standpunkte betrachtet nothwendig gewesen wäre, abgesehen und nur gelegentlich bei Beschreibung der Codices (vgl. S. 302—311) Bemerkungen hierüber einfliessen lassen [1]. Wer meine Textausgabe mit den früheren Editionen vergleicht, wird unzählige, in den Noten hie und da angedeutete Emendationen und Berichtigungen von Irrtümern finden, welche auf gänzlicher Verkennung des Sinnes beruhten. Die Richtigstellung des Textes war an vielen Stellen durch die Kenntniss der biblischen Theologie Theodors bedingt.

Eine tausendjährige, auf mehrere Handschriften gestützte Tradition bezeichnete den Junilius als Bischof von Afrika, was besonders in der Geschichte des biblischen Kanons bei seinen abnormen Aufstellungen über diesen Punkt bisher ungelöste Schwierigkeiten veranlasste, um so mehr, weil man vielfach übersah, dass er sein Werk einem Lehrer Paulus an der Schule zu Nisibis verdankte. Ich habe nun aus inneren und äusseren Gründen nicht nur nachgewiesen, dass Junilius nicht Bischof und überhaupt kein Kleriker gewesen ist, sondern auch dargethan, welches hohe Staatsamt er zu Constantinopel bekleidet hat. Nachdem ich den Beweis

[1] Ich behalte mir vor, diese philologischen Untersuchungen wieder aufzunehmen. Vorläufig erlaube ich mir, den Leser auf die Verwandtschaft der Codices *B* und *D*, *L* und *P*, *N* und *F*, *H* und der *editio princeps*, sowie der Väterausgaben mit *R* und theilweise mit *P* aufmerksam zu machen.

hiefür vornehmlich auf Grund der Notitia dignitatum durch eine langwierige Untersuchung erbracht hatte, war ich so glücklich, mein Resultat durch ein historisches Zeugniss bestätigt zu finden. Auch in anderer Beziehung habe ich das Dunkel, das sich an die Namen Paulus und Junilius und an die von ihnen verfasste und übersetzte Schrift alsbald nach ihrer Veröffentlichung knüpfte, aufgehellt.

Die Wichtigkeit des junilischen Werkchens in literarhistorischer Beziehung springt diesen Andeutungen zufolge in die Augen. Wir haben wohl Nachricht über die beim Studium der profanen und heiligen Wissenschaften in Nisibis eingehaltene Methode, aber ausser dem vorliegenden kein Unterrichtsbuch, welches alldort als Leitfaden zum Studium der Theologie gedient hätte. Die Schule zu Nisibis erregt aber nicht blos an und für sich unser lebhaftes Interesse, sondern auch wegen ihres Zusammenhangs mit der griechischen und lateinischen Kirche und ihres grossen Einflusses auf den Unterricht im Mittelalter. Im Occident wie im Orient waren die Instituta regularia divinae legis des Paulus und Junilius im Gebrauch, wie denn überhaupt Kompendien und Breviarien beim theologischen Studium beliebt wurden und vorherrschten, seitdem der Kreis der trinitarischen und christologischen Streitfragen durchlaufen war. Es handelte sich nunmehr darum, die gewonnenen Resultate zu sammeln, zu sichten und zu gruppieren, wozu die aristotelische Systemlehre im Morgen- und Abendland das geeignete Rüstzeug bot.

Da ich eine allseitige Einsicht in das historische und exegetische Verhältniss zwischen Theodor und Junilius ermöglichen und die geschichtliche Continuität beider mit der Schule von Antiochia und Nisibis herstellen wollte, habe ich mehrere auf den ersten Blick entfernter liegende literarisch-exegetische Erörterungen beifügen müssen. Den dadurch reicher gewordenen Stoff habe ich desshalb der Uebersichtlichkeit wegen in drei Theile gegliedert.

Im ersten Theile wollte ich die geschichtliche und biblisch-

theologische Grundlage gewinnen, worauf sich meine Beweisführung stützt, die biblische Einleitung und Hermeneutik Theodors noch weiter, als sie uns im Werke des Junilius vorliegt, ergänzen und den Zusammenhang der Schriften beider Autoren mit den früheren Leistungen auf dem Gebiete der Exegese darthun.

Der zweite Theil sollte Licht verbreiten über die Person und die amtliche Stellung des Junilius, über Ursprung und Abfassungszeit seiner Schrift, über den Bischof Primasius, an den die Widmung gerichtet ist, über den ursprünglichen Autor ‚den Perser Paulus', ferner über Titel und Kapitelüberschriften, Ausgaben und Handschriften, über den Charakter und den Inhalt der Instituta regularia.

Der dritte Theil liefert den Nachweis, dass die biblische Isagogik des Junilius nach ihrer formellen Anlage in der aristotelischen Systemlehre, nach ihrer materiellen Seite aber in den Ideen und Schriften des Theodor von Mopsuestia gründet und mit seinen Aufstellungen über Bibelkanon, über Schriftsinn und Schrifterklärung, kurz mit seiner ganzen biblischen Theologie vollständig übereinstimmt.

Es wäre leicht gewesen, das Beweismaterial aus Theodors erhaltenen Werken, aus Facundus von Hermiane, Joh. Philoponus, M. Mercator und andern Schriftstellern beträchtlich zu vermehren. Allein ich wollte die Uebersichtlichkeit durch solche Ueberladung nicht erschweren.

Ich glaube hiemit nicht bloss die Instituta regularia divinae legis des Junilius historisch und exegetisch erklärt, sondern auch die spärliche theologische Literatur über Theodor von Mopsuestia und die nestorianische Schule zu Nisibis um ein Namhaftes bereichert zu haben.

Schliesslich obliegt mir noch die Pflicht, für das freundliche Entgegenkommen und die bereitwillige Ueberlassung und Vermittlung der Codices meinen verbindlichsten Dank auszusprechen dem Herrn Direktor der kgl. Hof- und Staatsbibliothek Professor

Dr. Halm in München, dem Herrn Oberbibliothekar Föringer und seinem Amtsnachfolger Dr. Laubmann alldort, früherem Oberbibliothekar der kgl. Universität Würzburg, dem Herrn Bibliothekar Stamminger dahier, dem Herrn Idtenson, Bibliothekar der Stiftsbibliothek St. Gallen, Herrn L. Delisle, Administrateur général, Directeur de la bibliothèque nationale zu Paris, und Herrn Dr. Ceriani, Direktor der Ambrosiana zu Mailand, der überdies die Güte hatte, mir brieflich (§ 354 Anm.) seine Ansicht über die zweifelhafte Leseart ‚des Buches Tobias' im Kanon des Junilius lib. I c. 3 mitzutheilen. Dessgleichen danke ich bestens dem Herrn Dr. Gustav Löwe von Grimma für die sorgfältige Collationierung der Codices zu Mailand und Florenz, sowie dem Herrn P. Johannes Bollig S. J. zu Rom für die eingehenden, wenn auch resultatlosen Recherchen nach Juniliushandschriften in der Vaticana.

Würzburg, am 8. December 1879.

Der Verfasser.



Inhaltsübersicht.

Erster Theil.

Theodor von Mopsuestia als Exeget.

Erster Abschnitt.

Die Exegetenschule von Antiochia und Theodor von Mopsuestia.

Zweiter Abschnitt.

Biblische Isagogik, Hermeneutik und Theologie des Theodor von Mopsuestia.

Seite

Zweiter Abschnitt.

Ueber den Lehrinhalt der heiligen Schrift.

I.

II.

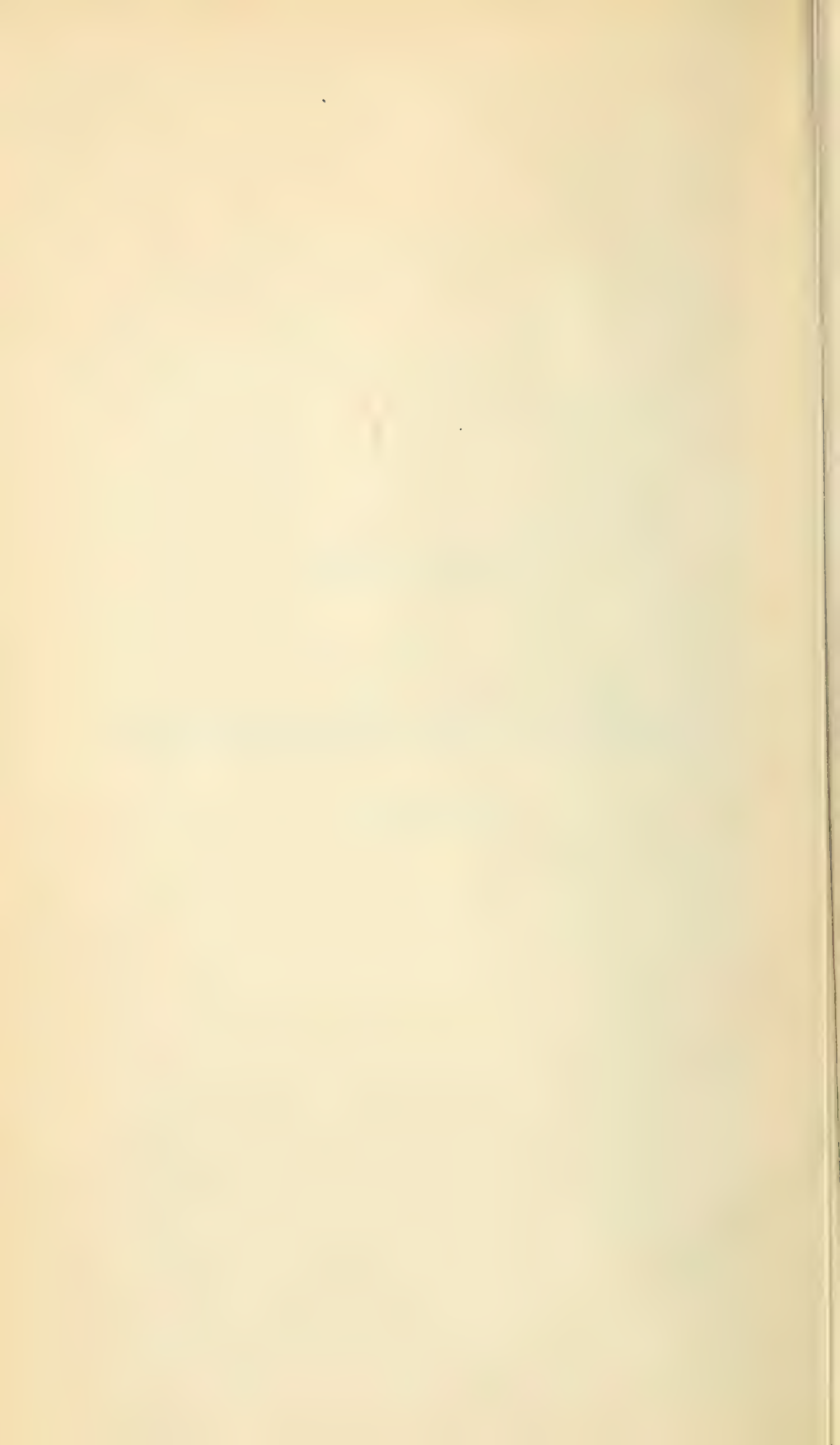
III.



Erster Theil.

Theodor von Mopsuestia

als Exeget.



Erster Abschnitt.

Die Exegetenschule von Antiochia und Theodor von Mopsuestia.

I.

Die antiochenische Exegetenschule und Theodors Stellung in ihr.

1. Antiochia, in einer von der Natur reich gesegneten Gegend am Orontes in Syrien, von Seleukus Nikator gegründet und seitdem Hauptstadt des Reiches der Seleuciden, vereinigte, durch seine Lage, seine Geschichte und seinen materiellen Glanz begünstigt, alle Hilfsmittel der Natur und Kunst, der weltlichen und theologischen Wissenschaften, um frühzeitig eine Stätte und ein Mittelpunkt der christlichen Kultur und Literatur zu werden. In diesem Sitze glänzender wissenschaftlicher Anstalten für antike Literatur, Rhetorik und Philosophie hatten die Apostel Barnabas, Petrus und Paulus den Samen des Christentums ausgestreut, dessen Bekenner hier zuerst den Namen Χριστιανοί annahmen (Apg. 11, 26). Die Grösse und Bedeutsamkeit der Stadt, welche im ganzen zum weltbeherrschenden Römerreiche gehörigen Asien den Vorrang behauptete [1], und die Persönlichkeit der Männer, welche an dem Aufbau und der Erweiterung der dortigen Kirche arbeite-

---

[1] Procopius de bello pers. II, 8 ed. Dindorf, Bonn. 1838. Vol. I p. 189 nennt sie πόλιν ἀρχαίαν τε καὶ λόγου ἀξίαν καὶ πρώτην Ῥωμαίοις οὖσαν τῶν κατὰ τὴν ἕω πασῶν πόλεων πλούτῳ τε καὶ μεγέθει καὶ πολυανθρωπίᾳ καὶ κάλλει καὶ τῇ ἄλλῃ εὐδαιμονίᾳ. Zosimus hist. I, 27 ed. Bekker, Bonn. 1837 p. 27: Πέρσαι εἷλον καὶ ταύτην τῆς ἑῴας πάσης μητρόπολιν οὖσαν. Nach Chrysostomus zählte sie zwanzig Myriaden oder zweihunderttausend Einwohner und war πόλεων τῶν ὑπὸ τὴν ἕω κειμένων κεφαλὴ καὶ μήτηρ. Hom. III de statuis ed. Migne T. 48.

ten, brachten es mit sich, dass Antiochia die zweite christliche Metropole und Stammkirche wurde, welche, vorzugsweise aus Heidenchristen erwachsen, der aus gläubig gewordenen Juden bestehenden Mutterkirche zu Jerusalem ebenbürtig zur Seite trat [1] und vor der weltbeherrschenden Roma den Vorzug des Alters voraus hatte. Hier wirkten von den apostolischen Zeiten her fast in ununterbrochener Reihenfolge durch wissenschaftliche Bildung und christlichen Heroismus hervorragende Kirchenlehrer, unter denen ich nur die Bischöfe Ignatius und Theophilus nenne. Sie verbanden gründliche Gelehrsamkeit, Begeisterung für den Glauben und werkthätige Liebe zu jener schönen Harmonie, welche nachher die wissenschaftliche Richtung und praktische Wirksamkeit der antiochenischen Lehrer, an erster Stelle den Johannes Chrysostomus, so vortheilhaft auszeichnete.

2. Unter den günstigsten Verhältnissen erblühten in dieser für die Entwicklung und weltumgestaltende Kultur des Christentums so wichtigen Hauptstadt des römischen Orientes neben den heidnischen und jüdischen Schulen [2], durch Bedürfniss und Nacheiferung geweckt, zum Unterricht der Gläubigen und zur Ausbildung des Klerus, den talmudischen Bet-Sopherim und Bet-Midrasch entsprechend, frühzeitig niedere und höhere christliche Unterrichts- und Bildungsanstalten, in welchen im Anschluss an die hellenische Literatur und Philosophie das Studium und die Interpretation der heiligen Schriften besonders sorgfältige Pflege fand. Für ihre Organisation und Einrichtung haben nebstdem die seit uralter Zeit zu Edessa und Nisibis in Mesopotamien bestehenden christlichen Schulen, welche mit den Antiochenern in vielfacher Berührung standen, und die bis ins graue Altertum hinaufreichende Katechetenschule zu Alexandria als Muster gedient.

Zu welch hoher Bedeutung die christlichen Schulen der ersten

[1] Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung S. 51. Neander, Geschichte der christl. Religion und Kirche. Hamburg 1828. I B. 3. Abthl. S. 757 und Johannes Chrysostomus. 3. Aufl. Berlin 1848. I B. S. 3.

[2] Nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer bestanden zahlreiche Schulen jüdischer Schriftgelehrten in Syrien und Mesopotamien, zu Sora, Nahardea, Pumbedita, Nareska, Machuza u. a. O., sowie im Westen in den Städten Jabne (Jamnia), Cäsarea, Lydda, Ziphoria und Tiberias. Assemani, bibl. orient. T. III P. II p. 928. T. I prologus de script. syr. II.

Jahrhunderte gelangt waren, lässt sich aus dem Umstande schliessen, dass Julian der Abtrünnige, welcher im vierten Jahrhunderte in Antiochia das Schauspiel der Wiederherstellung heidnischer Gebräuche und Opfer unter Verhöhnung der Christen in Scene setzte [1], die Massregel für geboten hielt, zur Vertilgung des christlichen Namens das Studium der klassischen Literatur, d. h. der Grammatik im weiteren Sinne, der Rhetorik und Interpretation der griechischen Dichter und Redner, bei christlichen Lehrern zu verbieten. Diese Ausschliessung der Christen von den Lehrstühlen der hellenischen Wissenschaft kam bei der Scheu der christlichen Familienväter vor den Schulen der Heiden, wo ihre Söhne nach Julians Absicht von Rhetoren und Sophisten zum Polytheismus verführt werden sollten, dem Verbote des Studiums der griechischen Literatur gleich [2].

3. Die grösste Berühmtheit unter den christlichen Schulen Antiochiens hat die von den Presbytern Lucian und Dorotheus zu Anfang des vierten Jahrhunderts ausgebildete exegetische Richtung erlangt, welche, von einer Reihe hervorragender Männer gefördert, im Kampfe gegen den Gnosticismus, Arianismus und Apollinarismus in all ihren Vorzügen und Einseitigkeiten entwickelt wurde und im Gegensatze einerseits zur willkürlich buchstäblichen Interpretation der Anthropomorphiten, andererseits zur masslos allegorisierenden Methode der Origenisten ihre schärfste Ausprägung erhielt. Wahrscheinlich war schon diese von den genannten Presbytern der antiochenischen Kirche dauernd begründete Schule eine solche nicht blos im weitern Sinne des Wortes, sofern eine grosse Zahl gelehrter Männer sich als ihre Schüler bekannte, geistig von ihnen abhing und ihrer theologischen Richtung und exegetischen Methode folgte, sondern bereits eine förmlich organisierte, nach dem Muster der syrischen Schulen eingerichtete theologische Lehr-

---

[1] Siehe die lebendige Schilderung in des Aur. Prudentius Clem. Apotheosis V. 444 ff.

[2] Falsch ist die geläufige Darstellung, dass den christlichen Jünglingen das Studium der hellenischen Philosophie und Literatur überhaupt verboten worden sei. Das Edikt Julians spricht blos vom Verbote des Lehrens, nicht des Lernens, um die christlichen Jünglinge in die heidnischen Schulen zu drängen und sie so für das Heidentum zu gewinnen. Vgl. Döllinger, Geschichte der christl. Kirche, Landshut 1835. I B. 2. Abthl. S. 28.

anstalt, obwohl der äussere Verband und die innere Organisation sich erst mit Beginn ihrer Blüthezeit unter Diodor von Tarsus geschichtlich nachweisen lassen [1]. Ich möchte dieselbe im Hinblick auf die Katechetenschule von Alexandria um ihrer hervorragenden Thätigkeit und Leistungen auf dem Gebiete der Exegese willen die Exegetenschule von Antiochia nennen [2].

4. Beide Schulen, die zu Alexandria und Antiochia, haben durch die allseitige gelehrte Bildung ihrer Vorsteher, durch ihre unermüdliche Wirksamkeit für die Ausbreitung und tiefere wissenschaftliche Begründung der christlichen Wahrheit, durch die eifrige und geschickte Vertheidigung der orthodoxen Lehre gegen Heiden, Juden, Gnostiker und andere Irrlehrer, sowie durch ihre grosse literarische Produktivität und die Beschaffung gelehrter Hilfsmittel für die wissenschaftliche Bibelerklärung unsterblichen Ruhm erlangt. Beide waren vom Streben nach einer tieferen Erkenntniss des inneren Zusammenhangs der Glaubenswahrheiten beseelt und bemüht, vom unverrückbaren Centrum des Christentums aus zu einer systematischen Betrachtung und Darstellung der göttlich geoffenbarten Lehren in Verbindung mit den weltlichen Wissenschaften zu gelangen. Doch waren die Mittel verschieden, mit denen sie dieses Ziel ihrem eigenartigen Geistesgepräge entsprechend und dieses wiederum fördernd anstrebten. Die Alexandriner suchten die Lösung jener Aufgabe auf spekulativ-philosophischem Wege zu erreichen; die Antiochener standen wohl, wie sie, auf dem unverrückbaren Boden der heiligen Schrift, der gemeinsamen Glaubensregel, bedienten sich aber zur Systematisierung der Offenbarungswahrheiten der aristotelischen Logik und erhoben den Schriftinhalt mittels der sprachlichen, rationellen und historischen Hilfsmittel mit steter Berücksichtigung des geschichtlichen Entwicklungsganges des Reiches Gottes im alten und neuen Bunde. Für sie hatte die Spekulation nur untergeordneten

[1] Socrates, hist. eccl. VI, 3. Sozom. hist. eccl. VIII, 2. Neander, der hl. Johannes Chrysostomus, 1. Aufl. S. 8. 13 ff. Kihn in der nacherwähnten Schrift S. 77 ff.

[2] Ueber die Entwicklungsgeschichte der ältesten christlichen Schulen überhaupt und der Schulen zu Antiochia, Edessa und Nisibis insbesondere siehe meine Schrift: „Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete“, Weissenburg (Hugendubel in Eichstätt) 1866. I Theil S. 1—88.

Werth. Sie betrachteten die Offenbarung als etwas positiv Gegebenes im Lichte der Geschichte und erfassten namentlich die praktische Seite der christlichen Religion in ihrer ganzen Tiefe. Die Alexandriner waren bestrebt, eine auf der Grundlage des Glaubens ruhende, philosophisch begründete christliche Gnosis aufzubauen, eine christliche Religionsphilosophie mit Beiziehung geläuterter platonischer Ideen zu schaffen. Daraus ergab sich in immer schärferer Ausprägung in Alexandria eine vorherrschend idealistische, in Antiochia eine vorzugsweise realistische Geistesrichtung. Bei den Alexandrinern wog die nach geistiger Intuition des Göttlichen strebende Contemplation (θεωρία), der Idealismus, die Spekulation und Mystik vor; bei den Antiochenern war die nüchterne Verstandesrichtung, die logische Reflexion, die praktische Tendenz, die realistische Betrachtung der geoffenbarten Dinge (ἱστορία) der eigentümliche Charakterzug.

Zur Ausbildung dieser beiderseitigen Geistesrichtung trug nicht wenig die Verschiedenheit der philosophischen Systeme bei, denen sie huldigten. Während der zur Zeit der Grundlegung des Christentums herrschende Eklekticismus in der Philosophie in beide Schulen Eingang fand [1], schlossen sich doch die Alexandriner mit Vorliebe der platonischen Philosophie und zwar in der Form des Neuplatonismus an, wie ihn heidnische Lehrer und der hellenistisch gebildete Jude Philo zur Geltung gebracht hatten; die Antiochener hingegen waren nach Theophilus, welcher Platoniker gewesen ist, dem Stoicismus und seit Paul von Samosata und Arius der aristotelischen Philosophie mit Vorliebe zugethan, deren scharfe Dialektik ihrem Geiste besonders zusagte und im Kampfe für die Wahrheit siegreiche Waffen verlieh.

5. Wie auf dem Gebiete der Profanwissenschaften, so prägte sich die Verschiedenheit ihrer Geistesrichtung und Methode auch in Behandlung der Theologie und in der Schrifterklärung aus. In Alexandria war das Moment des Unaussprechlichen, Uebersinnlichen und Geheimnissvollen vorwiegend; in Antiochia wurde das Vernunftgemässe, Anthropologische und Naturentsprechende in den Dogmen betont. Legten jene in der Soteriologie und Gnadenlehre mehr Gewicht auf den göttlichen Faktor, so hoben

[1] Baltus, Défense des S. Pères accusez de Platonisme. Paris 1711. Livre I.

die Antiochener mit Nachdruck die menschliche Freiheit und Selbstthätigkeit hervor, ohne jedoch die Nothwendigkeit der Erlösungsgnade zum Heile in Abrede zu stellen. Die Schrifterklärung in der alexandrinischen Schule war gemäss ihrer spekulativ-idealistischen Richtung und ihres engen Anschlusses an die Methode der Gnostiker, neuplatonischen Juden und Heiden vorherrschend allegorisch-mystisch, in der antiochenischen Schule sachlich-logisch und historisch-grammatisch. Folgten jene bei der Interpretation ihrem idealen Geistesfluge, so beharrten die Antiochener beim vorliegenden Texte und Zusammenhange als dem untrüglichen Kanon der Erklärung [1]. In beiden Schulen waren seit Origenes und Lucian reiche Schätze kritisch-exegetischer und historischer Hilfsmittel zum erfolgreichen Ausbau der wissenschaftlichen Schriftauslegung angesammelt worden. Origenes hatte mit Herstellung der Hexapla, dem bewunderungswürdigen Denkmal seines rastlosen Fleisses und seiner unermüdlichen Sorgfalt und Ausdauer, worin er die Septuaginta verbesserte und durch Zusammenstellung mit dem hebräischen Grundtexte und mit den Versionen des Aquila, Symmachus und Theodotion ein Correktiv der Uebersetzungen und Gelegenheit zur Vergleichung bot, eine Art Lexikon für den Exegeten geschaffen, obwohl er hiebei zunächst nur einen apologetischen Zweck verfolgte. Die Antiochener zehrten in Zukunft von seinen Errungenschaften in gleicher Weise wie die Alexandriner und verwertheten die einheimischen und die von Edessa, Nisibis und Cäsarea überkommenen Erklärungsmittel sorgfältig, um den in den heiligen Büchern liegenden Sinn zu erfassen, durch Lexikon, Grammatik, Sprachgebrauch und Geschichte zu begründen, durch logische Gedankenverknüpfung in einen höheren Zusammenhang zu bringen und so auf Geist und Herz der Hörer und Leser belehrend und erhebend einzuwirken. Die Alexandriner verschmähten diese Funktionen der historisch-

[1] Deutete Origenes die Pflanzung des Paradieses allegorisch-mystisch vom himmlischen Paradies, so hielt Chrysostomus den historischen Sinn mit der Begründung aufrecht: Ἐφύτευσεν ist Gottes nicht unwürdig und besagt: „Gott hat es befohlen.“ Das Paradies ist an jenem Orte gewesen, wo es die göttliche Schrift anzeigt. Διὸ παρακαλῶ, πᾶσι τοῖς τοιούτοις τὰς ἀκοὰς ἀποτειχίσαντες τῷ κανόνι τῆς ἁγίας γραφῆς κατακολουθήσωμεν. Chrys. opp. ed. Migne T. 53 p. 106 sqq.

grammatischen Erklärung nicht; aber sie erkannten ihnen nur untergeordnete Bedeutung zu, weil ihnen der Wortsinn nicht das Höchste war. Diesen betrachteten sie nur als die äussere Einkleidung und Hülle des allegorisch-mystischen Sinnes, welcher den Literalsinn so weit übertreffe, als der Geist des Menschen über dem Leibe stehe. Seine Erforschung sei Sache des Pneumatikers, während sich der Psychiker mit dem Wortsinne begnüge. Sie knüpften an den Buchstaben und Ausdruck ihre erhabenen Ideen an, die freilich oft nur ihre Lieblingsgedanken waren, während die Antiochener aus dem Schriftwort und dem logischen Zusammenhang den Sinn als ein historisches Factum erhoben. Darum brachten diese vornehmlich den objektiven Inhalt der Schrift zur Darstellung, während die alexandrinische Exegese vielfach nur der subjektive Ausdruck der ihnen vorschwebenden Ideen war.

6. Lucian, der im Jahre 311 unter Kaiser Maximin den Martertod erlitt, und sein Zeitgenosse Dorotheus verbanden mit Selbstbeherrschung und reinem Wandel gründliche Gelehrsamkeit, Vertrautheit mit den weltlichen Wissenschaften und tiefes Verständniss der heiligen Schriften, welche sie im Grundtexte zu lesen vermochten [1]. Was Origenes für die alexandrinische Schule gewesen, das wurde Lucian für die antiochenische. Aus Samosata in Syrien gebürtig, hatte er in der Schule des Makarius zu Edessa [2], wo die kirchliche Wissenschaft bald nach Begründung des Christentums eine Heimat gefunden und die schönsten Blüthen getrieben hatte, durch den Unterricht in den heiligen Schriften seine theologische Ausbildung erhalten und zu Cäsarea, wo er sogar als Lehrer thätig gewesen sein soll, die seit Origenes alldort angesammelten biblisch-literarischen Schätze studiert und benützt. Er vereinigte somit, was Syrien, Alexandria und Palästina für die wissenschaftliche Behandlung der Bibel boten. Sein Hauptverdienst besteht in seinen exegetisch-kritischen Arbeiten. Mit Beiziehung des hebräischen Textes stellte er eine emendierte Aus-

---

[1] Euseb. h. e. VIII, 13; IX, 6. Sozom. h. e. III, 6. Ueber Dorotheus Euseb. h. e. VII, 32.

[2] Assemani, bibl. orient. T. III P. II p. 924 und T. I prologus de script. syris n. II. Vita S. Luciani per Metaphrasten edita Bolland. ad diem 15. 17. Jan. c. 1.

gabe der Septuaginta (κοινὴ ἔκδοσις) her, in welche sich seit Origenes viele Fehler eingeschlichen hatten. Diese Recension der Septuaginta, oft geradezu Λουκιανός genannt, verbreitete sich nach dem Zeugnisse des Hieronymus von Constantinopel bis Antiochien und war in Thrazien und Griechenland im Gebrauch. Wie und in wie weit Lucian verbessernde Hand anlegte, darüber lassen sich fast nur mehr Vermuthungen aufstellen. Er nahm ohne Zweifel auf Grund des Urtextes manche Aenderung vor, eliminierte aber doch nicht, was in der überlieferten Version, aber nicht im Grundtexte stand. Es ist zwar aus Hieronymus ep. 74 ad Augustinum die Meinung des Huetius nicht erweisbar, dass sich bei Lucian die diakritischen Zeichen des Origenes gefunden haben, aber es ist doch höchst wahrscheinlich, dass er diese beibehielt und, wo Verwirrung eingetreten war, wiederherstellte. Denn das Beispiel und die Methode des Origenes hatte ihn ohne Zweifel bei seinem Aufenthalte in Cäsarea, wo sich das Bibelwerk des alexandrinischen Meisters im Originale befand, zur Textberichtigung angespornt. Hieronymus zollte der lucianischen Recension keinen sonderlichen Beifall, sowenig wie der des Hesychius, was sich aus jenem Verfahren und den inzwischen wieder eingeschlichenen Fehlern leicht erklärt. Selbst die Antiochener legten ihr keinen unbedingten Werth bei. Die Nachricht, dass Lucian eine ganz neue Uebersetzung aus dem Hebräischen hergestellt habe, beruht jedenfalls auf einer Verwechselung mit der vorgenommenen Revision des hexaplarischen Septuagintatextes [1]. Auch für das neue Testament besorgte er eine Emendation. Hug vermuthet, dass unsere gewöhnliche Recension des N. T. die lucianische sei, was an Wahrscheinlichkeit gewinnt, wenn man bedenkt, dass die meisten der uns erhaltenen Handschriften aus Constantinopel und aus jenen Ländern zu uns herübergekommen

[1] Hieron. de viris illust. 77. Vorrede zu den Evangelien an Papst Damasus. Praef. in Paralip. Epist. ad Suniam et Fretelam, worin er sich über die verschiedenen Septuaginta-Recensionen ausspricht. Suidas ed. Colon. Allobr. 1619 T. II p. 56 s. v. Λουκιανὸς ὁ μάρτυς nach Simon Metaphrasta: αὐτὸς ἁπάσας (τὰς ἱερὰς βίβλους) ἀναλαβὼν ἐκ τῆς Ἑβραΐδος ἐπανεσώσατο γλώττης, ἣν καὶ αὐτὴν ἠκριβωκὼς ἐς τὰ μάλιστα ἦν, πόνον τῇ ἐπανορθώσει πλεῖστον εἰσενεγκάμενος. Nicetas prooem. Comm. in Psalm.: τὰς Ἰουδαίων βίβλους εἰς τὴν ἡμετέραν διάλεξιν μετατίθησιν. Vgl. Möhler, Patrologie S. 677. Keil, Lehrbuch der hist.-krit. Einl. in das A. T. 1859 S. 545. Hug, Einl. in das N. T. 4. Aufl. I S. 170.

sind, in welchen die lucianische Recension herrschte. Vielleicht der vierte Theil unserer Codices stammt vom Berge Athos.

7. Mit der kritischen Bearbeitung des alt- und neutestamentlichen Bibeltextes hat Lucian einerseits Sinn und Verständniss für wissenschaftliche Pflege der exegetischen Studien bekundet, andererseits eine wichtige Vorarbeit für erfolgreiche Leistungen auf dem Gebiete der Exegese geliefert. Als seine Schüler bekannte sich eine Reihe von Männern, welche in den kirchlichen Wirren des vierten Jahrhunderts mehr oder minder auf Seiten der Arianer und Semiarianer standen und sich mit Vorliebe Συλλουκιανισταί nannten [1]. Solche waren Eusebius von Nikomedien, der nachmalige Lehrer des Kaisers Julian, Asterius, Verfasser vieler Schriftcommentare, Maris von Chalcedon, Theognis von Nicäa, Bischof Leontius und Diakon Eunomius von Antiochia, Theodor von Heraklea in Thrazien und Eusebius von Emesa, den Ernesti als Begründer der historisch-grammatischen Erklärungsmethode bezeichnet [2]. Den Martyrer Lucian, den Stifter unserer Schule, von Lucian, dem Haupte der arianischen Syllukianisten, zu trennen, scheint mir vergebliches und engherziges Bemühen. Ebenso verkehrt ist es, ihn als Häretiker zu brandmarken, weil sich seine Schüler auf ihn beriefen. Hatte er sich in der Terminologie über die Trinitätslehre, bevor hierüber Streit entstand, ungenau ausgedrückt, so ist dies eine in der kirchlichen Literär- und Dogmengeschichte nicht vereinzelt dastehende Erscheinung [3].

8. Dass die antiochenische Schule, welche durch Pflege der historisch-grammatisch-logischen Schrifterklärung ganz vorzügliche Leistungen auf dem Gebiete der Exegese zu Tage förderte, nicht einem häretischen Rationalismus entstammte, dass sie nicht auf den Semiarianer Eusebius von Emesa in Phönizien († 360), auch nicht, wie Münter und Lengerke wollten [4], auf Theodor von

---

[1] Arius begrüsst den Bischof Eusebius von Nikomedien als Syllukianisten. Ἐρρῶσθαί σε ἐν κυρίῳ εὔχομαι μεμνημένον τῶν θλίψεων ἡμῶν, Συλλουκιανιστὰ ἀληθῶς Εὐσέβιε. Theodoret, hist. eccl. I c. 4. Migne T. 82 p. 912.

[2] Ernesti, Narratio crit. de interpret. prophet. messian. in opusculis theol. p. 498.

[3] Hefele, Tüb. theol. Quartalschrift J. 1851 S. 188 ff.

[4] Münter, Commentatio de schola Ant. Hafniae 1811, deutsch im Archiv für alte und neue Kirchengesch. von Stäudlin und Tzschirner I B. 1. Stück S. 13. Lengerke, de Ephraemi Syri arte hermen. Regim. Pruss. 1831 p. 70.

Heraklea, ehedem Perinth († 358), zurückzuführen sei und ihren Höhepunkt nicht einzig und vorzüglich in solchen Lehrern erreichte, welche dem kirchlichen Glauben untreu wurden, habe ich an einem anderen Orte nachgewiesen [1]. Jene gesunde Richtung in der Schriftauslegung, welche die willkürlichen Spiele der Allegorie vermied und vorzugsweise den Literalsinn zur Darstellung brachte, führt auf orthodoxe Kirchenlehrer zurück, welche in Antiochia und den verwandten Schulen zu Edessa und Nisibis gewirkt und ihre Ausbildung erhalten haben. Lucian und Eusebius von Emesa hatten Unterricht in der Schule zu Edessa genossen, wo die biblische Exegese unter den günstigsten Verhältnissen angebaut und von alters her heimisch war und herrliche Geistesfrüchte trug [2]. Die bezeichnete Richtung auf dem Gebiete der Exegese in Antiochia hat sich aus dem innersten Leben und Streben der Kirche, aus den besonderen lokalen und Zeitverhältnissen der antiochenischen und syrischen Gemeinden, aus der eigentümlichen Geistesrichtung und dem Charakter dieses Volkes, unter glücklicher Verwerthung der alexandrinischen Leistungen in der Exegese und Bibelkritik, im Anschlusse an die historisch-grammatische Methode der syrischen Juden und Gnostiker zum Zwecke ihrer Widerlegung, aus dem Antagonismus gegen die willkürlich allegorisierende Methode der Origenisten, mit Anlehnung an die verwandten Schulen zu Edessa und Nisibis entwickelt und ist mit grossem Geschicke durch eine Reihe tüchtiger Lehrer während der arianischen Wirren und apollinaristischen Streitigkeiten ausgebildet und vervollkommnet worden.

9. Bei der nüchternen Auffassung der Glaubenslehren, bei der historischen und buchstäblichen Darstellung des Sinnes lag für flach räsonnierende Geister, wie sie uns in der Geschichte des Arianismus begegnen, die Gefahr nahe, bei aller schulgerechten Bildung und Redegewandtheit jene Irrtümer zu erzeugen, welche die Geschichte nach dem Namen des Arius benannt hat. Arius, ein Afrikaner von Geburt, später Priester der alexan-

---

[1] In der oben angeführten Schrift S. 31—36.

[2] Assemani, bibl. or. T. I prologus de script. syris n. II. Der Verfasser der in Syrien entstandenen apostolischen Constitutionen empfiehlt die Pflege des Literalsinnes: Ἐπιμελοῦ οὖν τοῦ λόγου, ἐπίσκοπε, ἵνα ᾖ δυνατόν σοι πάντα κατὰ λέξιν ἑρμηνεύειν. Lib. II c. 5.

drinischen Kirche, war selbst Schüler Lucians[1] gewesen, ein Moment, das, im allgemeinen nicht unbekannt, in der Entwicklungsgeschichte des Arianismus noch kaum genugsam gewürdigt worden ist. Aus der antiochenischen Schule hatte er die Methode einer buchstäblich grammatischen Bibelauslegung entlehnt. Er legte auf Einzelnheiten zu grosses Gewicht und ermangelte einer lebendigen Ueberzeugung und einer klaren Auffassung des systematischen Zusammenhangs der biblischen Ideen. Er besass ganz die nüchterne, reflektierende Verstandesrichtung der Antiochener, dialektische Gewandtheit, grosse Beredtsamkeit und einen reichen Schatz exegetischer Kenntnisse[2]. Seine Erklärungsmethode lernen wir aus den Schriften des Athanasius kennen, namentlich aus den Excerpten, die er uns im ersten Buche der λόγοι τέτταρες κατ' Ἀρειανῶν c. 5 und 6 aus der Thalia, der Hauptschrift des Arius, mittheilt, welche dieser im Jahre 321 zu seiner Rechtfertigung an den Erzbischof Alexander von Alexandria eingereicht hatte. Arius suchte die Geheimnisse des Glaubens im strengen Anschlusse an den Wortlaut der heiligen Schrift zu erforschen und zu ergründen. Alles sollte seiner Reflexion und Erklärung unterstehen. Mit diesem Bestreben verband er keine Tiefe der Auffassung, keine höhere Spekulation, nicht die weihevolle Scheu vor den Geheimnissen des Glaubens. So zog er das Göttliche in den niederen Kreis des Menschlichen herab, versetzte den Logos in das Bereich der Geschöpfe und trug in der Christologie die Subordinationslehre vor, die durch seine Schüler verschiedene Modifikationen erfuhr. Er und seine Anhänger täuschten durch ihre Berufung auf die heilige Schrift und durch falsche Schlüsse, welche sie als die echt christliche Lehre mit Geschick in Umlauf zu setzen wussten.

10. So einseitig und verkehrt dieses Verfahren auch war, so

---

[1] Dass Arius seine theologische Richtung auf Lucian von Antiochia zurückführte, ist aus der angeführten Stelle seines von Theodoret und Epiphanius uns aufbewahrten Briefes zu ersehen, worin er den Bischof Eusebius als Συλλουκιανιστής anredet. Vgl. Neander, Gesch. der christl. Rel. 3. Aufl. Gotha 1856 B. I. 2. S. 613, und Hergenröther, Handb. der allg. Kirchengesch. Freiburg 1876 B. I S. 235. Falsch ist, den Arianismus als Ausgeburt des Origenismus und Neuplatonismus zu bezeichnen. Gieseler, Kirchengesch. Bonn 1824. B. I S. 262 u. a.

[2] Vgl. auch Möhler, Athanasius der Grosse I, 130.

veranlasste es doch einen gewaltigen Aufschwung in der Exegese. Athanasius selbst, der in seinen exegetischen Schriften vorwiegend der allegorischen Auslegung folgt, konnte sich im Streite gegen Arius der Erforschung des Wortsinnes nicht entschlagen[1]. Seine dogmatisch-polemischen Schriften liefern allenthalben ebenso tiefsinnige als richtige Erklärungen.

Der Arianismus gab Anstoss zur gründlichen Erforschung aller durch diese dogmatischen Streitigkeiten in Frage kommenden Schriftstellen, und so wurde die historisch-grammatische Methode Gemeingut der in Antiochia wirkenden Bischöfe und Lehrer, auch wenn sie daselbst nicht ihren Jugendunterricht und ihre theologische Ausbildung erhalten hatten. Eustathius aus Side in Pamphylien gebürtig, zuerst Bischof von Beröa in Syrien, dann von Antiochia, Meletius, früher Bischof von Sebaste in Armenien, und Flavian von Antiochia, welcher während der Verbannung des Meletius die Kirche der syrischen Metropole leitete und an Diodor eine tüchtige Stütze in Vertheidigung des Glaubens hatte, standen den Syllukianisten, wie sie sich so gerne nannten, an literarischer Bildung und dialektischer Gewandtheit ebenbürtig zur Seite und überboten sie noch durch Tiefe der Spekulation und gründliche Würdigung der Schrifttexte. Sie hielten sich von jener Einseitigkeit und oberflächlichen rationalistischen Richtung frei und waren ebenso besonnene Schrifterklärer, als tüchtige Bischöfe und gewandte Verfechter der orthodoxen Lehre.

11. Die dem Eustathius zugeschriebene Abhandlung über den Wahrsagegeist gegen Origenes (*κατὰ Ὠριγένους διαγνωστικὸς εἰς τὸ τῆς ἐγγαστριμύθου θεώρημα*), deren Echtheit von manchen bestritten wird, entspricht nach Inhalt und Form ganz dem Charakter der antiochenischen Exegese. Wir finden hier die Eigenart ihrer Schrifterklärung in schärfster Ausprägung. Die schonungslose Abfertigung der willkürlich allegorisierenden Methode des Origenes erinnert lebhaft an die Kampfesweise des Theodor von Mopsuestia. Der Verfasser eifert in den stärksten Ausdrücken gegen das Uebermass der Allegorie und macht es dem Origenes

[1] Die vier Reden gegen die Arianer bei Migne T. 26. Vgl. in lib. I c. 37—52 die treffliche Erklärung der Stelle Phil. 2, 5—11, woraus die Arianer die Veränderlichkeit des Sohnes beweisen wollten.

zum Vorwurfe, dass er sich nicht scheue, die Schöpfungsgeschichte und die Werke Gottes, wie sie Moses aufgezeichnet, Fabeln und Mythen zu nennen, während er die Geschichte vom Wahrsagegeiste (1 Sam. 28, 7 ff.) buchstäblich wörtlich auffasse und behaupte, Samuel sei durch dämonischen Einfluss in Folge der Beschwörung durch die Wahrsagerin von Endor persönlich erschienen. Samuels Erscheinung sei vielmehr nur Blendwerk und Trug gewesen, da ein Dämon nicht die Macht besitze, die Seelen der Verstorbenen auf die Erde zurückzuführen [1].

12. Meletius ist als Lehrer des Johannes Chrysostomus, den er in seinem Hause unterrichtete, und Bischof Flavian als Lehrer des Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia für die Entwicklung unserer Schule höchst einflussreich gewesen. Flavian machte nach dem Ausdrucke Theodorets den Diodor zu einem geübten Streiter in jeglichem Kampfe und gab ihm und den übrigen Gehilfen im Lehramte eine Menge Beweisstellen und Texte aus den heiligen Schriften an die Hand, mit denen sie die Netze der Irrlehrer leicht zerrissen. Sie ragten wie zwei Felsen im Meere hervor, an denen sich die anstürmenden Wogen brachen [2].

13. So erfolgte durch den gewaltigen Kampf der Geister, welchen der Arianismus in der ganzen christlichen Welt hervorgerufen hatte, und durch Bestreitung der Allegoristen ein ungeahnter Aufschwung der exegetischen Studien und insbesondere der historisch-grammatischen Erklärungsmethode nach bestimmten hermeneutischen Grundsätzen. Orthodoxe und Häretiker waren bestrebt, aus Text und Zusammenhang, mit Beiziehung der verwerthbaren lexikalen, grammatischen, logischen und topisch-historischen Hilfsmittel, die Wortbedeutung und den Sinn der fraglichen Bibelstellen und Abschnitte festzusetzen und mit allem Aufwand von Scharfsinn und Dialektik zu begründen und aufrecht zu er-

---

[1] Theodoret erwähnt quaest. 63 zu 1 Sam. 28 Migne T. 80 p. 589 beide Ansichten und nennt die ersterwähnte (des Origenes) gottlos, die zweite thöricht. Durch Gottes Einwirkung und Wort sei die thatsächliche Erscheinung zu erklären.

[2] Φλαβιανὸς δὲ καὶ Διόδωρος καθάπερ τινὲς πρόβολοι τὰ προσβάλλοντα διέλυον κύματα . . . Φλαβιανὸς δὲ ὁ ἄριστος ἐξ εὐπατρίδων μὲν καὶ αὐτὸς ἐπεφύκει, εὐγένειαν δὲ τὴν εὐσέβειαν ὑπελάμβανε μόνην καὶ οἷόν τις παιδοτρίβης τὸν μέγαν Διόδωρον καθάπερ τινὰ πένταθλον ἤλειφεν ἀθλητήν. Theod. hist. eccl. IV, 22. Migne T. 82 p. 1184.

halten. Die ganze weltliche und heilige Gelehrsamkeit wurde für Erklärung der heiligen Schrift beigezogen und mit Geschick verwerthet. Unter diesen Verhältnissen entwickelte sich die Blütheperiode der antiochenischen Exegetenschule, als deren Koryphäen Diodor, Johannes Chrysostomus, Theodor und Theodoret zu nennen sind. Die biblische Theologie des Diodor und Theodor aber erhielt ihr eigentümliches Gepräge erst im Streite gegen die Apollinaristen, indem sie einen Theil der auf die Incarnation bezüglichen Stellen auf die Gottheit Christi bezogen, um die katholische Lehre gegen die Arianer zu vertheidigen, einen Theil aber der menschlichen Natur zueigneten, um gegen Apollinaris und seine Anhänger das Dogma von der ganzen und ungeschmälerten Menschheit Christi zum deutlichen Ausdrucke zu bringen.

Diese Methode der Interpretation hatte aber die irrtümliche Lehre von einer doppelten Hypostase in Christo zur Folge, welche Nestorius zur formellen Häresie gestaltete.

Die nestorianischen und monophysitischen Streitigkeiten zerstörten die Blüthe der Schule und führten sie in Westsyrien dem raschen Untergange entgegen, während sie in Mesopotamien in ihrer nestorianischen Richtung nach dem dogmatischen Systeme und der exegetischen Methode Theodors noch Jahrhunderte lang fortbestand.

14. Da ich mir nicht zur Aufgabe gesetzt habe, eine Geschichte der antiochenischen Schule zu schreiben, sondern nur Theodors Stellung in ihr und seine hohe Bedeutung auf dem exegetischen Gebiete zu beleuchten und zu erklären, füge ich blos noch eine übersichtliche Darstellung der zur Exegetenschule zählenden Lehrer bei.

Ich fasse hiebei den Begriff der Schule im Sinne der geistigen Abhängigkeit von dem gemeinsamen Haupte Lucian und der durch ihn in Antiochia herrschend gewordenen exegetischen Richtung, betrachte aber nicht die Opposition gegen Origenes und die Allegoristen als einziges charakteristisches Merkmal der Zugehörigkeit zur Schule. Geht man bei Abgrenzung ihres Umfanges von diesem Gesichtspunkte aus, so muss man nicht blos den Junilius Africanus und Methodius, Bischof von Tyrus in Phönizien, als Gegner der origenistischen höheren Bibelkritik und Auslegungsmethode zur antiochenischen Exegetenschule rechnen, sondern auch

eine grosse Reihe anderer Kirchenschriftsteller, namentlich die drei Kappadocier, Basilius den Grossen, Gregor von Nyssa und Nazianz, den Epiphanius, die beiden Apollinare und andere, welche wie die Antiochener in den stärksten Ausdrücken gegen das Uebermass der Allegorie für Aufrechterhaltung des geschichtlichen Sinnes in der Bibel geeifert und, durch ihre Hermeneutik und Exegese beeinflusst, die beiden Extreme der buchstäblich wörtlichen und idealistisch-allegorisierenden Methode gemieden und so nach Art des Chrysostomus und Theodoret einen versöhnenden Mittelweg der Erklärung eingeschlagen haben, indem sie dem grammatisch-logischen und typisch-mystischen Sinne in gleichem Masse Rechnung trugen und in ihren paränetischen Schriften zur sittlichen Erbauung auch die Tropologie benützten.

Eher noch könnte Hieronymus zu den Antiochenern gerechnet werden, da sich bei ihm der äussere Verband mit der Schule historisch nachweisen lässt. Er hielt sich wiederholt zu Antiochia auf [1], stand mit dem gelehrten Presbyter Evagrius, dem Mitarbeiter des Diodor an der Kirche dortselbst, dem Ideale des Chrysostomus, in vertrauter Freundschaft und lebte auf seine Kosten 4—5 Jahre in der chalcidischen Wüste an der Ostgrenze Syriens, wo er sich der Ascese und dem Studium der heiligen Schriften widmete. Seine Methode in der Bibelerklärung stand unter antiochenischem Einfluss und nähert sich der des Theodoret. Seine nahen Beziehungen zum Bischofe Paulinus von Antiochia, der ihn zum Priester weihte, sind bekannt. Allein da er vorzüglich den Gregor von Nazianz, Apollinaris von Laodicea und Didymus von Alexandrien zu Lehrern hatte, zählen wir ihn nicht zu den Antiochenern.

Die antiochenische Exegetenschule lässt sich in folgende drei Perioden gliedern:

Erste Periode. *Begründung und Entwicklung der antiochenischen Exegetenschule von Lucian bis Diodor (290—370).*

Lucian, Presbyter zu Antiochia, Martyrer, gest. 311.

Dorotheus, Presbyter zu Antiochia, Zeitgenosse des Lucian.

---

[1] Cave, hist. lit. Basil. 1741 p. 267. Zöckler, Hieronymus, sein Leben und Wirken. Gotha 1865 S. 50 ff.

Eine Reihe arianischer und semiarianischer Kirchenlehrer, die sich Schüler Lucians nannten.

Eustathius, seit 325 Bischof von Antiochia, gest. 360 im Exile zu Trajanopolis in Thrazien.

Meletius, seit 360 Patriarch von Antiochia, Lehrer des Johannes Chrysostomus, gest. 381 auf dem Concil zu Constantinopel.

Flavian von Antiochia, Mönch und Priester daselbst, Lehrer des Diodor und Theodor, Stellvertreter des vertriebenen Meletius, seit dessen Tod Bischof von Antiochia.

(Cyrill von Jerusalem schliesst sich nach seiner Geistesrichtung und exegetischen Methode, wahrscheinlich auch nach seinem Bildungsgange, an die antiochenische Schule an. Vgl. Reischl und Rupp, Cyrilli opp. München 1848. Vol. I p. CXXXIII.)

Zweite Periode. *Blüthezeit der antiochenischen Exegetenschule von Diodor bis Theodoret (370—450).*

Diodor, Schüler des Silvan von Tarsus in Cilicien und des Flavian, Archimandrit eines Klosters bei Antiochia und seit 378 Bischof von Tarsus, gest. 394.

Evagrius, Presbyter und Mitarbeiter des Diodor in der Kirche zu Antiochia, seit 373 vertrauter Freund des Hieronymus. Evagrius, seit 388 Bischof von Antiochia an Stelle des Paulinus, starb 392.

Johannes Chrysostomus, 347 zu Antiochia geb., Schüler des Rhetors Libanius, des Meletius, Karterius und Diodor, seit 386 Presbyter zu Antiochia, seit 398 Patriarch von Constantinopel, gest. 407 im Exile in Pontus.

Theodor von Antiochia, Mitschüler des Johannes Chrysostomus bei den genannten Lehrern und zugleich Zögling Flavians, seit 392 oder zu Anfang 393 Bischof von Mopsuestia in Cilicien, gest. gegen Ende 428.

Polychronius, von den gleichen Lehrern unterrichtet wie sein Bruder Theodor, schliesst sich nach Geistesrichtung und Erklärungsart weniger an diesen als

an Johannes Chrysostomus an, seit 410 Bischof von Apamea, gest. um 430.

Isidor, Priester und Einsiedlerabt bei Pelusium in Aegypten, Schüler des Chrysostomus, dessen Werke er benützte und excerpierte. In seinen Briefen sind die hermeneutischen Grundsätze der Schule am deutlichsten formuliert; gest. 434.

Nestorius, Schüler des Theodor, seit 428 Patriarch von Constantinopel, Häresiarch, gest. 440.

Theodoret, Schüler des Chrysostomus und Theodor, Mitschüler des Nestorius im Euprepiuskloster bei Antiochia, seit 423 Bischof von Cyrus in Syrien, gest. 457. Seine Commentare haben nach Inhalt und Form die grösste Vollendung.

Dritte Periode. *Verfall der antiochenischen Exegetenschule durch die nestorianischen Streitigkeiten und die Umtriebe der Monophysiten.*

Markus, mit Isidor Pelusiota Schüler des Chrysostomus.

Nilus, Schüler des Johannes Chrysostomus in Constantinopel, später Mönch auf dem Berge Sinai, gest. 450, schrieb eine Erklärung des Hohen Liedes.

Viktor, Schüler des Joh. Chrysostomus und Priester von Antiochia, schrieb einen Commentar zum Evangelium des Markus.

Cassian, Schüler des hl. Chrysostomus, um das Jahr 400 von ihm zum Diakon geweiht, Mönch und Priester in Südgallien, gest. um 431, schrieb in lateinischer Sprache.

Proklus, 434 Patriarch von Constantinopel, gest. 447, schrieb Homilien und Briefe.

Basilius, Priester zu Antiochia, um 500 Bischof von Irenopolis in Cilicien, schloss sich an Diodor und Theodor an.

Kosmas, von seinen Reisen Indikopleustes genannt, blühte um 540, war Nestorianer und folgte in der Exegese, Hermeneutik und biblischen Theologie dem Theodor von Mopsuestia.

Die übrigen Schüler Theodors und die zahlreichen nestorianischen Exegeten und Kirchenschriftsteller verzeichnet Assemani, bibl. orient. III. I p. 37 sqq.

In der Folge herrschte in der Schrifterklärung zu Antiochia die durch die Monophysiten begünstigte und gepflegte allegorische Methode vor, jedoch gemildert durch den fortwährenden Einfluss der genannten grossen Exegeten.

15. Um die Entwicklungsgeschichte der antiochenischen Exegese zu verstehen und die Verdienste und Verirrungen der Lehrer dieser Schule überhaupt und insbesondere des Theodor von Mopsuestia nach Gebühr zu würdigen, ist es geboten, einen Blick auf die hermeneutischen Grundsätze und das exegetische Verfahren des Origenes, des genialsten Lehrers der alexandrinischen Schule, zu werfen.

Schon Plato hatte seinen Schülern die allegorische Auslegung des Homer empfohlen, um zum richtigen Verständnisse seiner Dichtungen zu gelangen. Die heidnischen Philosophen suchten die Göttermythen, welche gegen die durch die hellenische Weisheit und vorzüglich durch das Christentum geläuterten Begriffe der Sittlichkeit verstiessen, und die Lehren und Gebräuche der Volksreligion, welche in den Augen der Einsichtsvollen unvernünftig waren, durch allegorische Deutung geistvoll zu machen, um sie gegen die Verachtung und den Hohn der Gebildeten zu schützen und so dem rasch sinkenden Heidentume eine letzte Stütze zu geben. Sie legten zu diesem Zwecke den Mythen und Fabeln einen höheren Sinn unter, für welchen der Wortlaut und die historische Erzählung blos als äussere Hülle und sinnbildlicher Ausdruck galten. Die hellenistisch gebildeten Juden und Neuplatoniker in Alexandria, namentlich Aristobulus und Philo, wendeten diese beliebte Methode auf das alte Testament an, um die von den Heiden erhobenen Vorwürfe der Gottesunwürdigkeit und Unwahrheit der heiligen Geschichte durch allegorische Interpretation zurückzuweisen [1].

16. Die ältesten Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule,

[1] Eusebius, praep. evang. lib. VIII c. 9. Rosenmüller, hist. interpret. libr. sacr. I p. 15 sqq. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2 S. 208 ff. Erdmann, Gesch. der Philosophie I, 187.

Pantänus, Clemens [1] und Origenes, machten von der allegorisch-mystischen Methode der Bibelerklärung einen ausgedehnten Gebrauch, um die Aussöhnung der bei Juden und Hellenen herrschenden religiösen und philosophischen Systeme mit dem Christentum zu erleichtern und die christliche Offenbarung des alten und neuen Bundes gegen die moderne Weisheit einer ungläubigen Zeit sicher zu stellen. Klugheit und Vorsicht geboten ihnen, die Berührungspunkte in den religiösen Anschauungen der philosophisch Gebildeten mit dem Christentum aufzusuchen und die christlichen Lehren in einer dem damaligen Stande der Wissenschaft entsprechenden Form darzustellen, um den Heilswahrheiten den Weg zu Geist und Herz der Zeitgenossen zu bahnen. Sie waren zu einer weiteren Ausdehnung des geistigen Sinnes und zur Anwendung der allegorischen Auslegung auf breitester Grundlage um so mehr geneigt, als eine derartige Schrifterklärung in der symbolischen Form des mosaischen Kultus [2] und im vorbildlichen Charakter der alttestamentlichen Ereignisse, Persönlichkeiten und Einrichtungen für die neutestamentliche Heilsordnung begründet und durch die Autorität der Apostel selbst ihre Anerkennung und Weihe erhalten zu haben schien. An und für sich war allerdings die allegorisch-mystische Erklärung des alten Testamentes nicht verwerflich. Aber in ihrer Anwendung hielten die Alexandriner nicht das Ziel und Mass, wie es der Gebrauch Christi und der Apostel, Geschichte und Sprachgesetze, Zusammenhang und Logik zur Vorschrift machten, und setzten an Stelle des Literalsinnes vielfach die Allegorie.

17. Die Theorie des Origenes über Schriftsinn und Schriftauslegung geht auf die neuplatonisch-philonische Theosophie zurück. Er adoptierte die Methode des hellenistisch gebildeten Juden Philo mit geringen Modifikationen, um die Geschichte und die

---

[1] Schon Clemens spricht den Gedanken aus, dass der Literalsinn auf der elementaren Stufe des Glaubens ausreiche, die Allegorie aber zur höheren Erkenntniss und wahren Gnosis führe, welche den Auserwählten durch den in die Tiefen der Geheimnisse einführenden heiligen Geist zu Theil werde. Strom. B. VI.

[2] Vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus. Heidelberg 1874. B. I S. 4. 73 ff. Karch, die mosaische Stiftshütte als Abbild des Himmels. Würzburg 1875—77.

Institutionen des alten Bundes gegen die Verunglimpfungen der heidnischen Philosophie zu schützen und die Erfüllung des Vorbildlichen im Reiche Christi auf Erden und im Himmel nachzuweisen. Philo statuierte eine absolute Kluft zwischen Gott und der Welt. Diese materielle Welt ist unvollkommen; aber über derselben im Jenseits gibt es ein Lichtreich, wo die Wahrheit unverhüllt und vollkommen geschaut wird. Durch die Offenbarung wird der wahre Mensch als Vernunftwesen mit der Geisterwelt in Verbindung gesetzt und erhält die Aufgabe, das Göttliche, welches ihm erschlossen wird, zu vernehmen. Die Vermittlung der Verbindung beider Welten ist Sache des Logos. So lange der Mensch noch nicht zur geistigen Anschauung gekommen und zur nöthigen Entwicklung gereift ist, dienen ihm einstweilen die Geschichte und die äusseren Kulthandlungen als Hüllen zur Vermittlung der höheren Wahrheiten. Nur für den fleischlichen Menschen, welchem das Verständniss für das Uebersinnliche noch nicht aufgegangen ist, haben die äusseren Religionshandlungen und geschichtlichen Vorgänge Werth und Bedeutung. Die Geschichte ist das Nichts, das Schattenbild (σκιά), und hat nur vorübergehende Bedeutung; aber die höhere Wahrheit hat dauernden und wahren Werth, sie ist das Wesenhafte und Reelle (σῶμα). Dem Vollkommenen steht es zu, auf die höhere Stufe der Erkenntniss emporzusteigen und das Verborgene zu erforschen. Die unsichtbare Welt ist das Urbild; ihr entspricht die sichtbare Welt als das Abbild derselben ganz genau. Die Dinge dieses Zeitlebens haben darum alle eine symbolische Beziehung auf die höhere Welt. Was also in der heiligen Schrift von den Dingen der sichtbaren Welt gesagt ist, bezieht sich alles auch auf die entsprechenden Verhältnisse der geistigen Welt. Diese höhere Bedeutung ist in den biblischen Büchern das Wesenhafte und Wirkliche; Geschichte und Buchstaben sind werthloser Schatten.

18. Origenes [1] nahm nach der Trichotomie des Plato einen dreifachen Schriftsinn an, den Literalsinn (σῶμα), den moralischen (ψυχή) und den mystischen oder geistigen (πνεῦμα) Sinn. Manche Stellen haben nach ihm blos den Literalsinn, manche blos den

[1] De la Rue, opp. Paris 1733. T. II praef. Rosenmüller, hist. interpretat. libr. sacr. Lips. 1807. P. III p. 115 sqq.

moralischen, manche blos den mystischen, manche aber auch den Literal- und mystischen Sinn zugleich. Er verwarf das Geschichtliche nicht schlechthin als werthlos und konnte es auch nicht. Nur war ihm das Historische nicht das Eigentliche, Wesentliche und Höchste. Jenes ist für den fleischlichen, zur Geistigkeit noch nicht fortgebildeten Menschen unentbehrlich. Aber das in Wort und Geschichte verhüllte geistige Verständniss der Schrift ist Sache des Pneumatikers. Erklärt nun auch Origenes den Literalsinn zum Unterrichte und zur Erbauung der schlichten Leute im allgemeinen für ausreichend, so verwirft er doch biblische Thatsachen, die er mit seinen theosophischen Anschauungen nicht in Einklang zu bringen wusste, manchmal geradezu und schreibt ihnen nur den Werth zu, darauf aufmerksam zu machen, dass man bei der äusseren Hülle des buchstäblichen Sinnes nicht stehen bleiben dürfe. Dahin gehören Stellen, in denen er einen Widerstreit gegen die Erhabenheit der göttlichen Offenbarung und der Majestät Gottes erblickte, überhaupt solche, welche gegen die Vernunft zu verstossen und gegen die Einwendungen der Ungläubigen, der Juden und Gnostiker unhaltbar zu sein schienen. Er betrachtet in solchen Fällen den Buchstaben und biblischen Bericht als bildliche Einkleidung höherer Ideen und Wahrheiten, welche er durch allegorische Erklärung aus Hülle und Bild wiederherzustellen suchte. Hiebei liess er sich von der Ansicht leiten, dass der buchstäbliche Sinn oft Falsches, Widersinniges, Widersprechendes, Unmögliches, Unnützes und Dinge enthalte, aus denen unendlich viele Irrtümer entstanden seien. Wollte man diese Dinge nach altjüdischer Art im Literalsinn nehmen, so würden, meinte er, die Gesetze der Athener und Römer weit vernünftiger sein. Leugnete Origenes den Wortsinn gewisser Stellen, so verstand er hierunter allerdings öfter die eigentliche Bedeutung der Ausdrücke; allein bei andern verwarf er den historischen Bericht der Bibel und stellte so den Literalsinn entschieden in Abrede.

19. Für die Erkenntniss des geistigen oder allegorisch-mystischen Sinnes stellte er folgende Grundsätze [1] auf.

---

[1] Die ausführliche Kritik dieser Principien siehe in meiner erwähnten Schrift S. 172—179. Origenes entwickelte dieselben besonders in seinem Werke ‚Periarchon‘, Buch IV.

1) Alles was in der heiligen Schrift als Befehl, Vorschrift, Zeugniss, Gericht ausgedrückt ist und ein Moralgesetz enthält, ist wörtlich zu verstehen und bedarf der allegorischen Erklärung nicht. Was aber die Form des Ceremonialgesetzes hat, z. B. von den reinen und unreinen Thieren, Fasten u. dgl., das ist allegorisch zu fassen.

2) Wenn in der heiligen Schrift von Jerusalem, Babylon, Tyrus und andern irdischen Oertlichkeiten die Rede ist, so muss dies ganz auf die himmlischen Wohnungen der Seligen bezogen werden. Denn oft reden die Propheten vom irdischen Jerusalem, Babylon u. dgl., und doch sind darunter nur die entsprechenden jenseitigen Zustände zu verstehen.

3) Alles was, im buchstäblichen Sinne genommen, den Anschein des Unmöglichen, Falschen, Widersprechenden, Ungereimten, Unnützen und Gottes Unwürdigen an sich trägt, ist im allegorisch-mystischen Sinne zu erklären.

20. Eine Auslegung der Offenbarungsurkunden nach diesen Principien musste die Grundlage des Glaubens erschüttern und der Willkür der Erklärung Thür und Thor öffnen. Die Behauptung, dass der Literalsinn oft Unmögliches, Falsches und Widersinniges besage, sieht eher der Lehre eines Ungläubigen, als eines Vertheidigers der Wahrheit gleich. Origenes, der geistreiche Apologet des Christentums, schadete durch diese Accommodation an die hellenisch-philonische Interpretationsmethode der christlichen Sache mehr, als er ihr nützte, und musste den Vorwurf noch erleben [1], dass er die ganze Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung verdrehe und leugne, und den Glauben an Christi Leben und Werk zerstöre. Besonnene Kirchenlehrer setzten seinen ausschliesslich allegorischen Erklärungen historischer Stellen den schärfsten Widerspruch [2] entgegen. Sie sahen ein, dass durch Verwerfung des Wortsinnes, durch übermässige Ausdehnung der Allegorie und Typologie des alten Testamentes und durch Verkennung des Entwicklungsganges der göttlichen

---

[1] Diesen Vorwurf machte ihm der Neuplatoniker Porphyrius, Euseb. h. e. VI, 19. Migne T. 20 p. 561 sqq.

[2] Sie nennen solche Willkürlichkeiten φλυαρίαν, ἄνοιαν τὴν ἐσχάτην, μύθους γραώδεις, μυθολογίας τινὰς τοιαύτας ὀνειροπολεῖν, φλυαρεῖν μάτην βούλεσθαι u. dgl. Chrys. hom. 13 in Gen. passim.

Heilsanstalten das Ansehen der heiligen Schriften abgeschwächt und die Sache des christlichen Glaubens geschädigt werde. Schon die dem Eustathius von Antiochia zugeschriebene Abhandlung über den Wahrsagegeist[1] betonte, dass mit Verrückung der historischen Basis der Schrifttexte die Erzählungen des alten Testamentes zu Fabeln herabgewürdigt würden. ‚Mit der allegorisch-tropologischen Auslegung der Pflanzung des Paradieses in Eden, der von Abraham gegrabenen Brunnen, der Geschichte Isaaks und Rebekkas, ihrer Ohrringe und Armspangen, welche er als goldene Reden deutet, nennt Origenes die göttlichen, durch Moses verkündeten Offenbarungen Mythen, kehrt die Gedanken durch Abweichen von der grammatischen Auffassung um, thut dem Grundinhalt Gewalt an und zerstört das Fundament der biblischen Thatsachen.'

Dass Theodor und schon sein Lehrer Diodor das Verderbliche der origenistischen Grundsätze über den Schriftsinn und seiner Methode der Auslegung wohl erkannten, geht genugsam daraus hervor, dass beide gegen Origenes und die Allegoristen hermenęutische Werke über Theorie und Allegorie[2] verfassten, worin sie sich über die Berechtigung des typisch-geistigen Sinnes, über den geschichtlichen Charakter der biblischen Berichte, über die Willkür der Allegorie, über das Verhältniss des Buchstabens zum Gedanken, des Geschichtlichen zum Messianischen aussprachen.

Die sorgfältige Erforschung des Wortsinnes und die Bestreitung der Allegoristen hat er mit den übrigen Antiochenern gemein. Zu Michäas 5, 5 bemerkt er, sieben stehe nach biblischem Sprachgebrauche für eine volle und grosse Zahl, acht für das

---

[1] Πάσας ἀλληγορῆσαι τὰς γραφὰς ἐγχειρίσας οὐκ ἐρυθριᾷ τοῦτο μόνον ἐπὶ τοῦ γράμματος ἐκδέχεσθαι ... οὐ φρίττει μύθους ὀνομάζειν ὅσα δεδημιουργηκέναι μὲν ἱστορεῖται ὁ θεός, ὁ δὲ πιστότατος τοῦ θεοῦ θεράπων ἔγραφε Μωϋσῆς ... αὐτὰ δὲ τὰ τοῦ θεοῦ διὰ Μωϋσέως ἐκδοθέντα μηνύματα μύθους ὀνομάσας ἐνδιαλλάττει τὴν ἔννοιαν οὐ δικαιῶν ἐμμένειν τῇ τοῦ γράμματος ἐκδοχῇ ... ἅπασαν δὲ τὴν ὑπόθεσιν ἐκβιασάμενος ἐκείνην ἐπὶ τοῦ νοητοῦ παραλαβὼν ἐσυκοφάντησε· ... ἅπαντα ἀλληγορῶν ἀναιρεῖ τὰς τῶν πραγμάτων ὑποθέσεις ... ταὐτολογῶν ἐξεπλήρωσε τὴν οἰκουμένην ἀμέτρῳ φλυαρίᾳ κτλ. Gallandi, bibl. patr. T. IV p. 565. Auch Chrysostomus, hom. de Dav. et Saule, hom. IV de poen., hom. in 1 Cor. c. 10, Theodoret in der Vorrede zu den Psalmen, Isidor von Pelusium lib. II ep. 195 sprechen sich an diesen und vielen andern Stellen auf das entschiedenste für die historische Interpretation gegen die Willkür der Allegorie aus

[2] Siehe hierüber meine Abhandlung in der Tüb. theol. Quartalschr. 1879.

Darübergehende. Die Ansicht mancher, welche unter den sieben Hirten sieben Propheten und unter den acht Menschenfürsten den Ezechias mit den Bediensteten seines Reiches verstehen, nennt er allzu fabelhaft. Denn deren Zahl würde viel grösser sein. Solche Irrungen rühren von der Nichtbeachtung des biblischen Sprachgebrauchs her. Die Folge hievon ist die Dichtung solcher Altweibermährchen [1].

21. Theodor vereinigte überhaupt alle Vorzüge und Fehler der antiochenischen Schule und brachte beide zur schärfsten Ausprägung. Fassen wir ihre Leistungen und Grundsätze in wenigen Punkten zusammen.

Hatte auch Origenes den Anfang zur Begründung der wissenschaftlichen Exegese gemacht, so erreichte er doch das gewünschte Ziel nicht, weil er nicht allweg von den richtigen hermeneutischen Grundsätzen ausging und von den Hilfsmitteln der Schrifterklärung einseitigen Gebrauch machte. Den Antiochenern, welche die Interpretation nach gesunden Principien handhabten und die Leistungen der Vorzeit mit Geschick benützten, blieb es vorbehalten, die Schriftexegese zur Geltung einer Wissenschaft zu bringen und auf einen bis zu ihrer Zeit nicht erreichten Höhepunkt zu erheben, so dass das Mittelalter, ja alle künftigen Zeiten von ihren Leistungen zehrten. Sie haben vorzugsweise den historisch-grammatischen und logischen Sinn der heiligen Schriften mit allen verfügbaren Hilfsmitteln erforscht, und zwischen den Gegensätzen der fleischlich buchstäblichen und willkürlich allegorisierenden Auslegung eine vermittelnde Richtung eingeschlagen. Die Homilien des Chrysostomus und die Commentare des Theodor, Polychronius und Theodoret sind für alle Zeiten mustergiltig, wenn gleich gar manche ihrer Erklärungen im Lichte der Forschungen unserer Zeit betrachtet nicht mehr haltbar sind.

22. Die Exegeten unserer Schule liessen sich von folgenden Grundsätzen leiten [2]. Jede Schriftstelle hat einen Literalsinn, seien die Worte in der eigentlichen oder uneigentlichen Bedeutung

---

[1] Μυθωδέστερόν τινες νενοήκασιν . . . πεποίηκε τὴν πλάνην τοῖς οὕτω νενοηκόσι τὸ μὴ πρὸς τὸ ἰδίωμα τῆς θείας γραφῆς ἀπιδεῖν, ἀναγκασθῆναι δὲ ἐντεῦθεν μύθους ἀναπλάσαι γραώδεις, ἵνα τι δόξωσι λέγειν. Mai, script. vet. nova coll. T. VI p. 149.

[2] Die Belegstellen und nähere Entwicklung siehe in meiner Schrift über die antiochenische Schule S. 112—134.

zu fassen. Wollte man dies leugnen, so wäre das Verständniss und die Erklärung der heiligen Schriften jeder Willkür preisgegeben. Nur bei der tropisch-allegorischen Redegattung (ἀλληγορία) fällt die äussere Ausdrucksweise mit dem Sinne nicht zusammen. Dieser liegt nicht auf der bildlichen Oberfläche, sondern in den durch sie bezeichneten Gedanken. Metaphern, Parabeln, Gleichnisse und Proverbien enthalten insofern einen verborgenen Sinn und sind bei der Erklärung mystisch (μυστικῶς) aufzufassen, als der in ihnen liegende Gedanke nicht auf der äusseren Oberfläche klar zu Tage tritt, sondern durch den bildlichen Ausdruck verhüllt, in Dunkel gestellt und beim ersten Anblick schwer verständlich ist. Darum kann dieser Sinn der allegorische, dunkle, räthselhafte, geheimnissvolle, geistige genannt werden [1]. Immerhin aber bleibt er Wortsinn. Sache des Interpreten ist es, die tropisch-figürliche Ausdrucksweise, Allegorien, Sprichwörter und Gleichnisse, welche sich namentlich in den prophetischen, poetischen Büchern und in den Evangelien finden, mit Hilfe des Sprachgebrauchs, der Geschichte, des logischen Zusammenhangs und der inneren und äusseren Verhältnisse, unter welchen die gotterleuchteten Verfasser schrieben, zu erklären und den in ihnen liegenden Wortsinn ans Licht zu stellen. Er hat hier dieselben Funktionen vorzunehmen, wie bei Herstellung des Literalsinnes in der eigentlichen Bedeutung der Worte.

Neben dem Wortsinn gibt es einen typischen Sinn, welcher in der symbolisch-typischen Beziehung des alten Bundes auf den neuen gründet, den Literalsinn zur Grundlage und Voraussetzung hat und in der von Gott gewollten heilsgeschichtlichen Bedeutung der durch die Worte beschriebenen Sachen, Personen, Einrichtungen, Ereignisse und providentiellen Führungen des alten Bundes liegt. Der typische Sinn ist prophetischer Natur und heisst, weil symbolisch verhüllt, auch der geheime (μυστικὸς νοῦς), geistige,

---

[1] Die ihnen geläufigen Ausdrücke sind vornehmlich: ἀλληγορία, λέγειν τῆς ἀλληγορίας τὴν ἑρμηνείαν, παραβολή, ἡ ἐν τῷ γράμματι κεκρυμμένη διάνοια, τὸ κάλυμμα τοῦ γράμματος, τὰ αἰνιγματώδως καὶ μυστικῶς εἰρημένα, τὸ βάθος, πλέον τοῦ γράμματος, παρακεκαλυμμένη διάνοια, τὰ πνευματικά, πνευματικῶς ἐκλαμβάνειν, τὴν πνεύματος ἐρευνᾶν διάνοιαν, τὰ νοητὰ ἐκδέχεσθαι, ἀνέχεσθαι τῆς μεταφορᾶς, τὰ σημαινόμενα ἐκδέχεσθαι, τῇ διανοίᾳ τῆς γραφῆς ἕπεσθαι, ἀνάγειν, κατ' ἀναγωγήν, τροπολογία, θεωρία.

höhere Sinn und wird mit all den Namen bezeichnet, wie der tropisch-allegorische Wortsinn.

Jede Schriftstelle hat nur einen Literalsinn, nicht einen mehrfachen. Sache des Exegeten ist es, den logisch-grammatischen Sinn vor allem zu erforschen; denn er ist vom heiligen Geiste intendiert und in keinem Fall unnütz, werthlos oder widersprechend. Scheinbare Widersprüche sind durch Richtigstellung der Leseart und sachgemässe Interpretation zu beseitigen. Der Wortsinn ist, richtig verstanden und verwendet, unter allen Umständen zur Erbauung der Gläubigen stets nützlich. Die biblische Geschichte ist Gottes nicht unwürdig und der Moralität nicht schädlich; scheint sie dies zu sein, so haben wir den Grund der Erzählung nicht verstanden. Den historischen Sinn verwerfen und Stellen mit geschichtlichem Inhalt allegorisieren, ist eitles Geschwätz, Träumerei und Fabeldichtung.

23. Die Antiochener wussten also nicht blos zu tadeln, sie verstanden es auch, an Stelle der gerügten und unhaltbaren Deutungen bessere, den Anforderungen der Geschichte und Archäologie, der Grammatik und Logik entsprechende, auf dem Text und Zusammenhang beruhende Erklärungen zu geben. Ihr Verdienst auf dem Gebiete der Exegese ist demnach ein absolutes und relatives, indem sie diese Disciplin einerseits auf objektiv giltigen Principien aufbauten und mit den geeigneten wissenschaftlichen Hilfsmitteln förderten, andererseits das Uebermass und die Willkür der allegorisierenden Interpretation bestritten, das Unstatthafte und Gefährliche dieses Verfahrens nachwiesen und den destruktiven Consequenzen jener Methode Schranken setzten. Indem sie nun den in den heiligen Schriften liegenden Wortsinn zuerst und zumeist zur Darstellung brachten, verkannten sie jedoch nicht die typische Bedeutung der alttestamentlichen Heilsökonomie für das Reich Christi im neuen Bunde. Ausser den messianischen Weissagungen, deren weitaus grösste Zahl im Literalsinn auf Christus geht, nahmen sie bei aller Beschränkung der Allegorie auch solche an, welche im typischen Verstande vom Messias und seinem Reiche gelten. Hiemit leugneten sie jedoch den historischen Sinn solcher Stellen nicht, sondern betrachteten ihn vielmehr als die nothwendige Voraussetzung und Grundlage des durch die alttestamentlichen Persönlichkeiten, Einrichtungen und Ereignisse

vorgebildeten geistigen Sinnes, welcher als Sachsinn indirekt in den Worten liegt, während der historische Sinn direkt durch dieselben ausgedrückt ist.

24. Ihre schriftstellerische Thätigkeit war vorzugsweise vom exegetischen Interesse beherrscht, jedoch so, dass die wissenschaftliche Exegese nicht Selbstzweck war, sondern zur Belehrung der Gläubigen, zum Aufbau des sittlichen Lebens und zur Bekämpfung des Unglaubens und Irrtums diente. Diese Tendenz liegt allen ihren exegetischen Werken, sogar den Commentaren, vor allem aber den Homilien des Chrysostomus zu Grunde, welcher in ihnen das exegetische und praktische Moment zur schönsten Einheit verbindet. Er erklärt den Wortsinn der behandelten Perikope unter Beiziehung der verfügbaren grammatischen und geschichtlichen Hilfsmittel mit beständiger Berücksichtigung des Gedankenganges und knüpft hieran die aus dem Text und Ideenzusammenhang sich ergebenden religiösen Betrachtungen und moralischen Mahnungen an. Dogmatische und polemische Exkurse werden nur vorübergehend eingeflochten, und bezeichnet sie Chrysostomus in der Regel selbst als Abschweifungen vom vorliegenden Texte. Auch allegorische Erklärungen werden zu erbaulichen Zwecken eingeschaltet, aber zur Begründung der Glaubenslehre in der Regel nur dann gebraucht, wenn sie in dem symbolisch-typischen Charakter der Geschichte und Institutionen des alten Bundes gründen. Auslegungen, welche hiemit im Widerspruche stehen oder an Stelle des historischen Berichtes gesezt werden wollen, werden als willkürliche Spiele der Phantasie in den schärfsten Ausdrücken zurückgewiesen. So wurde der christliche Zuhörerkreis jener Lehrer mit den dogmatischen Fragen der Zeit und mit dem Inhalte der heiligen Schriften beider Testamente in seltenem Grade vertraut.

25. Die Antiochener vermittelten zwischen den Gegensätzen einer grobsinnlich buchstäblichen und willkürlich allegorischen Auslegung der heiligen Schriften, zwischen den Extremen der Judaisten und Anthropomorphiten einerseits und der Hellenisten, Gnostiker und Origenisten andererseits, und brachen einer gesunden biblisch-exegetischen Richtung Bahn, welche für alle kommenden Zeiten einflussreich, wenn auch nicht immerfort herrschend blieb.

Basilius der Grosse, Gregor von Nazianz und von Nyssa, Epi-

phanius von Salamis und selbst die späteren Alexandriner, wie Didymus der Blinde, standen unter dem wohlthätigen Einfluss ihrer exegetischen Methode. Hieronymus vermittelte ihre Errungenschaften an das Abendland.

Mit dem Verfalle der antiochenischen Schule endet die selbständige Forschung auf dem Gebiete der Exegese. Die Originalität und reiche literarische Produktivität, welche im vierten Jahrhunderte begonnen und im fünften rasch ihren Höhepunkt erreicht hatte, war auf Jahrhunderte lang bei Griechen und Lateinern versiegt. Von einem originellen Schaffen konnte nur in vereinzelten Fällen noch die Rede sein. Die folgenden Geschlechter tranken mehr oder minder aus dem ergiebigen Borne der geistigen Schöpfungen und Errungenschaften der Antiochener. Die Ergebnisse ihrer Methode wurden zumeist in Klöstern, den Asylen der Kultur und Wissenschaft, gesammelt, in Auszügen vervielfältigt und in mannigfach veränderter Form umgearbeitet.

Von selbständigen Schulen kann in der Geschichte der Exegese im Mittelalter nicht mehr gesprochen werden [1]. Es herrschten nur verschiedene Methoden, um die Resultate der Vorzeit je nach Abhängigkeit, Neigung und Zweck in neuer Form zu reproduzieren. Man folgte teils der Theorie vom dreifachen Schriftsinn des Origenes, teils dem beliebten Grundsatze von einer Viertheilung des Sinnes, welchen zuerst Eucherius von Lyon in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts in die Hermeneutik eingeführt zu haben scheint [2], teils dem antiochenischen Kanon von dem zweifachen Verstande der heiligen Bücher, vom Literalsinn und Sachsinn, welch letzterer auch der geistige, typische, mystische und allegorische heisst. Wo dies geschah, wurden die besten Ergebnisse in der Auffassung und Erklärung der biblischen Bücher er-

[1] Reuss, die Geschichte der hl. Schriften des neuen Testaments. 5. Aufl. Braunschweig 1874. II S. 268. Hergenröther Philipp, die antioch. Schule S. 73 und meine Schrift hierüber S. 194 ff.

[2] In seinem Liber formularum spiritalis intelligentiae ad Veranium filium bei Migne, ser. lat. T. 50 p. 727. Neben dem Wort- und moralischen Sinn ist hier der mystische Sinn in zwei Arten zerlegt, sofern er sich auf die gegenwärtige oder zukünftige Heilserscheinung bezieht. Man formulierte hiefür den Denkvers:

Litera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

zielt. Die schönsten Versuche auf exegetischem Felde bis zum sechzehnten Jahrhundert lassen sich direkt oder indirekt auf den anregenden und erhebenden Einfluss der historisch-grammatischen Methode der Antiochener zurückführen. Auch in unserem Jahrhundert, wo sich das Bedürfniss fühlbar gemacht hat, die Bande flach rationalistischer und willkürlicher Bibelerklärung zu sprengen und den lebendigen Geist der heiligen Bücher mit dem ganzen Rüstzeug weltlicher und heiliger Wissenschaft zur Darstellung zu bringen, lohnt es sich der Mühe reichlich, auf die Schriften der Exegeten der Vorzeit, namentlich unserer Schule, zurückzugehen, welche zwar ärmer als die Gegenwart an gelehrten Hilfsmitteln und philologisch-historischen Kenntnissen war, aber gleichwohl durch unparteiische Forschung, durch weihevolle Auffassung der im christlichen Bewusstsein und Handeln zum lebensvollen Ausdruck gekommenen biblischen Ideen, durch glückliche örtliche und geschichtliche Verhältnisse unterstützt, und in näherer Berührung mit dem unverfälschten Verständnisse der Urzeit und dem Schauplatze der heiligen Geschichte weit tiefer als die stolze Gnosis der alten und modernen Zeit in das Verständniss der Offenbarungsurkunden eindrang. So ist die antiochenische Exegetenschule in dieser Disciplin thatsächlich eine Musterschule für alle Jahrhunderte geworden.

Sicherlich wäre ihr Einfluss auf die Geschichte der Exegese noch bedeutender gewesen, wenn ihre Methode und Autorität durch die Fehler und dogmatischen Verirrungen des Theodor und Nestorius nicht verdächtigt, und der Weg, welchen die besonneneren Lehrer, namentlich Chrysostomus, Polychronius und Theodoret eingeschlagen hatten, in der leidenschaftlichen Erregung und Verwirrung der Geister, welche die nestorianischen, monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten bis zur Verwerfung der drei Kapitel anrichteten, nicht verlassen worden wäre.

26. Origenes war zu seiner falschen Richtung in der Exegese durch einseitige Accommodation an die hellenisch-philonische Interpretationsmethode, durch seinen idealen Geistesflug, durch die tiefe Ergriffenheit seines Gemüthes von dem geheimnissvollen Inhalt der göttlichen Schriften und durch die Voraussetzung getrieben worden, dass in ihnen ein unergründliches Meer unerforschlicher Wahrheiten verborgen liege. Durch seine weihevolle Be-

handlung der Offenbarungsurkunden glaubte er Heiden, Juden und Gnostiker am erfolgreichsten bekämpfen und für die christliche Religion gewinnen zu können.

Theodor von Mopsuestia, ganz verschiedener Geistesrichtung, verfiel bei gleich guter Tendenz in die entgegengesetzten Fehler. Von Natur nüchtern und praktisch angelegt, immer auf verstandesmässige Erklärung des vorliegenden Schrifttextes mit Beiziehung der sprachlichen, dialektischen und historischen Hilfsmittel bedacht, wurde er zu dem der willkürlich allegorisierenden Methode der Alexandriner entgegengesetzten Extreme einer dem Rationalismus verwandten rationellen Schriftauffassung fortgetrieben. Für einen überstürzenden und flach denkenden Geist, wie Theodor war, lag die Gefahr zu solchen Verirrungen nahe. Im Kampfe gegen die mystisch-idealistische Auslegung der Origenisten und die buchstäblich wörtliche der Anthropomorphiten gab er in der Regel eine ihrer Auffassung widerstreitende Erklärung der in Frage stehenden Stellen, welche er durch den glänzenden Schein der aus dem Schatze seiner Gelehrsamkeit entnommenen Gründe zu empfehlen wusste. So siegreich nun auch sein Kampf gegen jene war, so zweifelhaft war oftmals der Werth seiner Auseinandersetzungen. Seine Auslegung war in vielen Fällen einseitig, unrichtig und widersprechend. Bei Darlegung des historisch-grammatischen Wortsinnes leugnete er im Antagonismus gegen die Erklärung der Origenisten die historische Beziehung vieler Texte und messianischen Weissagungen auf Christus, nicht als ob er ihren prophetischen Charakter, wie gewöhnlich behauptet wird, immer und gänzlich in Abrede gestellt und sie nur von geschichtlichen Ereignissen und Persönlichkeiten des alten Testamentes verstanden hätte, sondern er betrachtete eine grosse Zahl nur als indirekte messianische Weissagungen, insofern der in ihnen liegende, auf dem Wortsinn als seiner Voraussetzung ruhende typisch-geistige Sinn von Christus und seinem Reiche gelte.

Herrschte bei Origenes Idealismus und Ueberspannung, so waltete bei Theodor Nüchternheit und Trivialität. Dieser Geist machte sich nicht blos in der Ausdeutung einer Reihe messianischer Weissagungen, sondern auch in der Kritik mehrerer kanonischen Bücher geltend, welche er nach dem Massstabe vorgefasster Meinungen und innerer Eigenschaften, unbekümmert um das Ur-

theil der Vor- und Mitwelt und um das Ansehen, dessen sie sich in der Kirche erfreuten, einer so schonungslosen Beurtheilung unterzog, dass diese einer Vernichtung und Verwerfung derselben gleichkam.

Diese fehlerhafte Methode in der Exegese und höheren Bibelkritik blieb nicht ohne Einfluss auf die Gestaltung seiner Glaubenslehre, sowie andererseits jene durch diese bedingt war. Theodor konnte sich bei Erklärung des Besonderen nicht zur allgemeinen Betrachtung des christlichen Offenbarungs-Organismus erheben. Ueberall wollte er die historische Entwicklung der einzelnen Ereignisse im Reiche Gottes nachweisen und nach vorher abgezirkelten Kategorien begrenzen. So förderte seine Schriftauslegung, indem er auf Einzelheiten zu grosses Gewicht legte und höherer Auffassung ermangelte, manche einseitige und falsche Darstellung der Offenbarungswahrheiten zu Tage, besonders über Urzustand und Sündenfall, über Erlösung und Gnade, über das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen im Heiland, Verirrungen, welche erst aus seinem Charakter, seinem Entwicklungsgange und seiner Bekämpfung der Apollinaristen und anderer Gegner vollständig begriffen werden können.

II.

Theodors Leben und Wirken, Charakter und exegetische Schriften.

27. Theodor, um das Jahr 350 zu Antiochia, der Hauptstadt Syriens und des ganzen Orientes, von vornehmen und reichen Eltern geboren, führt bei älteren Schriftstellern von seiner Geburtsstadt gewöhnlich den Beinamen Antiochenus[1], wurde aber

[1] In den Handschriften stets Θεοδώρου Ἀντιοχέως. Mai, script. vet. nova coll. T. I ed. 1825 p. XXII, 41. 49. 55. Cf. T. VI, 1; nova patr. bibl. T. VII p. 1. Ἀντιοχεύς noch bei Photius, codd. 4. 38. 177. Migne T. 103. Da wir von Theodor von Antiochia, den Combefis in seiner Predigtbibliothek mit Unrecht für eine von Theodor von Mopsuestia verschiedene Person hält, in den Catenen sehr viele Stellen besitzen, so lässt sich die Sammlung der Fragmente seiner Werke um ein Bedeutendes vermehren. Doch gebietet die nicht seltene Verwechselung der Namen Diodor, Theodor und Theodoret Vorsicht. Der Beisatz „Antiocheni“ ist das sichere Merkmal der Zugehörigkeit zu Theodor von

später von seinem Bischofssitze in Cilicien Theodor von Mopsuestia genannt. Mit seinem Jugendfreunde Johannes, der etwa drei Jahre älter war und nachmals von seiner glänzenden Beredtsamkeit den Ehrennamen Chrysostomus erhielt, und mit Maximus, dem nachherigen Bischofe von Seleucia in Isaurien, studierte er unter Anleitung des damals hochgefeierten Sophisten Libanius Rhetorik und Literatur [1]. Auch in den andern Zweigen der Philosophie war er bewandert [2]. Er entfaltete nach dem Zeugnisse des Chrysostomus einen rastlosen Eifer im Studium der Profanwissenschaften und gedachte sich dem gewinnreichen Berufe eines Rechtsanwaltes zu widmen, um durch diese unerlässliche Vorschule zu den höchsten Staatsämtern emporzusteigen. Aber bald folgte er dem Beispiele und der Mahnung seines früheren Studiengenossen Johannes Chrysostomus, entsagte dem geräuschvollen Leben des Forums und zog sich, noch nicht zwanzig Jahre alt, mit dem genannten Maximus in die Klosterschule des Diodor und Karterius in der Nähe von Antiochia zurück [3]. Chrysostomus rühmt an ihm reines und glühendes Streben nach Vollkommenheit, Hochherzigkeit in Verschmähung der Bequemlichkeiten und Genüsse des Weltlebens, wozu ihm seine vornehme Geburt und sein anfänglicher Beruf reiche Mittel boten, seine schlichte Tracht, sein nächtliches Gebet und seinen rastlosen Eifer im Studium der heiligen Schriften, welche an Stelle der weltlichen Wissenschaften nunmehr seine ganze Thätigkeit in Anspruch nahmen [4].

Mopsuestia. *Μόψου ἑστία* bei Strabo, geogr. XIV, 5 i. e. Mopsi domicilium. Mopsus war der Sage nach König der Argiver und Gründer der Stadt Mopsuestia in Cilicien am Flusse Pyramus, der jetzt Messis heisst.

[1] Socrates, h. e. VI, 3. Sozom. h. e. VIII, 2.

[2] Dass er bei Andragathius Philosophie gehört, ist eine unbegründete Schlussfolgerung Tillemonts (Mémoires eccl. T. XII p. 434) aus Sozom. VIII, 2 und Socrat. VI, 3. Cf. Photii cod. 96. Migne T. 103 p. 341.

[3] Socrat. h. e. VI, 3 sagt von Chrysostomus, Theodor und Maximus: *οὗτοι σπουδαῖοι περὶ τὴν ἀρετὴν γενόμενοι μαθητεύουσιν εἰς τὰ ἀσκητικὰ Διοδώρῳ καὶ Καρτερίῳ, οἵτινες τότε ἀσκητηρίῳ προΐσταντο.*

[4] Siehe hierüber ausser Sokrates und Sozomenus a. a. O. die zwei Bücher oder Briefe des Chrys. ad Theodorum lapsum. Migne T. 47 (opp. Chrys. T. I) p. 277. 309 sqq. Leontius von Byzanz nennt sie in seinem Werke gegen die Eutychianer und Nestorianer starke, lange Taue, mit denen Johannes seinen Freund Theodor *εἰς τὸν βυθὸν ἐμπεσόντα τῆς ἀκολασίας* aus dem Abgrunde herauf-

28. So machte Theodor in der Theologie unter der Leitung des gelehrten und redegewandten Diodor, der nachher Bischof von Tarsus wurde, und in der Ascese unter Karterius treffliche Fortschritte. Doch bald trat eine Wendung in seinem Leben ein, die ein bedeutsames Moment für Beurtheilung seines Charakters und seiner exegetischen Richtung bildet. So hastig er den neuen Beruf erfasst hatte, so rasch erkaltete sein Eifer. Er war bald der Ascese und des theologischen Studiums überdrüssig, verliess auf Zureden seiner in der Welt zurückgebliebenen Freunde die klösterliche Einsamkeit und kehrte zu seiner früheren juristischen Berufsthätigkeit zurück. Seinen Entschluss, die Klostergelübde mit dem Ehestande zu vertauschen, wusste er nicht weniger durch Beiziehen von Schrifttexten als durch Vernunftgründe zu rechtfertigen. Doch die begeisterte Beredtsamkeit seines entrüsteten Freundes Chrysostomus hielt ihn von diesem Vorhaben ab. In herbem Schmerze über Theodors Untreue und Wankelmuth richtete er zwei Schreiben an ihn, worin er ihm alle natürlichen und übernatürlichen Motive zur Sinnesänderung und zur Rückkehr ins Asketerion des Diodor und Karterius vor Augen führte.

In wehmüthiger Klage, dem Propheten Jeremias [1] auf den Trümmern von Jerusalem sich vergleichend, schlug er die zarten Saiten der Freundschaft und die ernsten Töne des christlichen Sittengesetzes an. Sei auch die Ehe an und für sich gut und erlaubt, so sei sie das doch nicht mehr für Theodor, da er eine höhere Stufe der christlichen Vollkommenheit gelobt und sich durch seine Gelübde dem himmlischen Bräutigam für immer vermählt habe; sie sei vielmehr Ehebruch und zwar in dem Grade schwerer, als Gott an Macht erhaben sei über die Menschen. Theodor schenkte den Mahnungen seines Freundes Gehör [2], kehrte in das Kloster zurück und widmete sich im engeren Anschluss an

---

zuziehen strebte. Migne T. 86 p. 1364. Hierin liegt ein gewichtiges Zeugniss für die Echtheit des angezweifelten zweiten Briefes.

[1] Er beginnt seinen ersten λόγος παραινετικὸς πρὸς Θεόδωρον ἐκπεσόντα mit den Worten Jerem. 9, 1: Wer gibt meinem Haupte Wasser und meinen Augen Thränenbäche?

[2] Das Antwortschreiben Theodors an Chrysostomus halten Sabilius und Montfaucon für unecht. Hingegen vertheidigt seine Echtheit Allatius in seiner Diatriba de Theodoris et eorum scriptis. Mai, patr. nova bibl. VI. 116. Migne, ser. gr. 66, 95. Cf. Mai, script. vet. nova coll. I ed. 1825 p. XXI.

Chrysostomus mit erneuertem Eifer der himmlischen Philosophie [1] unter Gesang und Gebet, Betrachtung und Schriftstudium.

29. Sein Lehrer Diodor hatte durch seine allseitige Bildung in den Profanwissenschaften, die er sich zumeist in Athen, dem Sitze der hellenischen Weisheit, angeeignet hatte, durch standhafte Vertheidigung der göttlichen Wahrheiten gegen Heiden und Häretiker und durch sein streng ascetisches Leben bereits bei Freund und Feind Anerkennung und Achtung gefunden. Der Kaiser Julian machte ihm seine hagere Gestalt, sein blasses Antlitz und seine körperlichen Leiden zum Vorwurfe, die er sich durch Anstrengungen im Dienste der Kirche und durch Entsagung und Abtödtung zugezogen hatte, und bezeichnete sie als eine Strafe der Götter, ein Tadel, der ihm in Ermanglung anderer Vorwürfe zum höchsten Lobe gereicht. Die in Athen erworbene literarische Bildung, meinte Julian, habe er dem Hellenismus unbefugt abgestohlen und gebrauche sie nun ohne Berechtigung zum Ruine des Heidentums und zur Vertheidigung der christlichen Religion [2]. Dieser Mann also war Theodors Lehrer. Bei ihm finden sich schon die Keime des dogmatischen Systems und der exegetischen Methode [3], welche beide in Theodors Schriften schärfer und deutlicher hervortreten. Seinem nüchternen und reflektierenden Geiste widerstrebten die willkürlichen Spiele der Phantasie bei der Schriftauslegung in gleicher Weise, wie die fleischlich buchstäbliche Erklärung. Er suchte aus den Worten die Bedeutung, aus den Sätzen den Sinn, aus dem Zusammenhang den Geist zu erforschen und behielt den geschichtlichen Entwicklungsgang der Offenbarung unverrückt im Auge. Die historische Auffassung stand ihm nach seiner eigenen Aussage weit höher als die Allegorie [4].

---

[1] Unter θεία φιλοσοφία verstehen die Antiochener, Kappadocier und andere Kirchenlehrer die Theologie.

[2] So schrieb Julian in einem Briefe an Photinus, den uns Facundus von Hermiane aufbewahrt hat, pro def. trium cap. lib. IV c. 2. Migne, ser. lat. T. 67 p. 621.

[3] Dies geht aus den uns in den Catenen, besonders Νικηφόρου σειρά, erhaltenen Fragmenten hervor. Neander, der hl. Joh. Chrysostomus. Berlin 1848. 3. Aufl. I S. 29 ff.

[4] Εἰδέναι μέντοι αὐτοὺς ἀξιοῦντες, ὅτι τοῦ ἀλληγορικοῦ τὸ ἱστορικὸν πλεῖστον ὅσον προτιμῶμεν. Νικηφόρου σειρά, Lips. 1772 T. I p. 524.

30. Diesem Grundsatze huldigte auch Theodor, welcher die theologische Richtung seines Lehrers weiter entwickelte, nach ihren Vorzügen und Schattenseiten bis zur äussersten Grenze verfolgte und so das eigentümliche Gepräge des antiochenischen Geistes zum schärfsten Ausdrucke brachte. Die vorhandenen Reste der Werke beider Exegeten und schon die vielfach gleichlautenden Titel ihrer verlorenen Schriften beweisen zur Genüge den engen Anschluss des Schülers an den verehrten Lehrer, von welchem er auch die Keime zu den Irrlehren erbte, welche nachher in der Form des Nestorianismus [1] und Pelagianismus verworfen wurden. Die Uebereinstimmung beider einerseits in den hermeneutischen Grundsätzen und in der Exegese, andererseits in der Christologie und in der Gnadenlehre, ist so unleugbar und augenfällig, dass in der Folge Leontius, Sachwalter in Constantinopel (gest. um 610), in seinem scharfsinnigen Werke gegen die Nestorianer und Eutychianer den Diodor den Vater und Anstifter der Uebel und der Gottlosigkeit des Theodor von Mopsuestia nennen konnte [2], ein Urtheil, das freilich keine Berechtigung gibt, den Diodor als formellen Häretiker zu brandmarken. Doch war Theodor kein blosser Nachtreter der theologischen Aufstellungen und biblischen Erklärungen seines Lehrers, sondern er bildete dessen dogmatisches System weiter aus und verfolgte seine Ideen über Hermeneutik und Schriftauslegung bis zur äussersten Consequenz.

31. Mit hervorragendem Talente und allseitiger Gelehrsamkeit ausgerüstet, förderte er alsbald eine Reihe selbständiger Geistesprodukte zu Tage, welche teils dogmatischen und polemischen, teils exegetischen Inhaltes waren. Leider trieb ihn der ihm eigene jugendliche Enthusiasmus und ungestüme Eifer zu früh

---

[1] Photius rühmt an Diodor attischen Stil, scharfe Beweisführung und schulgerechte Logik, sagt aber von seinem Buche περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, dass er sich darin schon im voraus mit der Makel des Nestorianismus befleckt habe. Cod. 102. Migne 103, 372.

[2] Ὁ τῶν κακῶν αὐτῷ καὶ τῆς ἀσεβείας ἀρχηγέτης γενόμενος καὶ πατὴρ Διόδωρος κτλ. Leontius Byz. adv. Nest. et Eutych. lib. III c. 9. Migne 86, 1364 (Gal. bibl. XII, 686). — Ang. Mai rühmt script. vet nova coll. T. IX p. XIII (bei Migne 86, 1395) den vielgeschmähten Leontius als trefflichen Führer beim Studium der orientalischen Häresien und nennt seine sieben Bücher gegen die Nestorianer klar, gedankenvoll, an originellen, scharfsinnigen Beweisen reich, worin die Falschheit des Nestorianismus schlagend nachgewiesen sei.

auf die Arena literarischer Thätigkeit, auf welcher er wohl Lorbeeren erntete und den Gegnern der orthodoxen Lehre Wunden schlug, aber als Sieger selbst nicht heil und unangefochten bestand. Am meisten Anstoss erregte sein Psalmencommentar, den er im jugendlichen Alter von kaum zwanzig Jahren verfasste. Er bezog hierin alle Psalmen mit Ausnahme von Ps. 2. 8. 44 (45). 109 (110), welche er direkt von Christus verstand, im Literalsinn auf historische Verhältnisse [1] und deutete sie, wenigstens theilweise, auf Ezechias und Zorobabel, ein Verfahren, das ihm alsbald heftige Anfeindung und bittere Vorwürfe zuzog und um so weniger auf Schonung rechnen konnte, als die Psalmen bei Gebet und Gesang alltäglich im Munde der Lehrer und Schüler lebten. Theodor beklagte später selbst den Psalmencommentar als das unreife Werk seiner Jugend [2] und stellte die Vernichtung desselben in Aussicht. Allein er scheint diesen Vorsatz nicht ausgeführt zu haben [3]. Der herbe Tadel der Mit- und Nachwelt und die Verwerfung mehrerer Psalmenerklärungen auf der fünften ökumenischen Synode blieben ihm desshalb nicht erspart, weil diese seine Erstlingsarbeit nicht die einzige Schrift war, welche eine solche Rüge und Censur verdiente.

32. Auf eine richtigere Bahn lenkte ihn der Einfluss des antiochenischen Bischofs Flavian, welcher nach dem Zeugnisse des Bischofs Johannes von Antiochia, wie Facundus berichtet [4], der Lehrer Theodors war. Jener treue Hirt, welcher nach Theodoret auch den Diodor zu einem kampfgeübten Streiter gemacht hatte, weidete während der Verbannung des Meletius die von der Hauptkirche ausgeschlossene kleine Herde der Rechtgläubigen in der

---

[1] Leontius behauptet a. a. O. Migne 86, 1366, Theodor habe alle Psalmen bis auf d r e i, die er auf Christus bezog, historisch von Ezechias und Zorobabel erklärt. Facundus von Hermiane sucht ihn in dieser Beziehung zu rechtfertigen l. c. III, 6. Migne 67, 600. Hesychius in act. conc. oec. Const. II. bei Harduin T. III p. 104: Prima autem elementa suae doctrinae in Judaico vaniloquio incipiens codicem in prophetiam psalmorum conscripsit, omnes de domino praedicationes abnegantem.

[2] Fac. Herm. l. c. III, 6. Migne 67, 602.

[3] Hesych. bei Harduin l. c.: Codicem ipsum delere pollicitus latenter conservabat Judaicae impietatis viaticum.

[4] Iste est Flaviani magni Antiochensium sanctae Dei ecclesiae pontificis amantissimus discipulus, l. c. II, 2. Migne 67, 563.

Altstadt am jenseitigen Ufer des Orontes. Er war es ohne Zweifel auch, der dem Theodor die Priesterweihe ertheilte, nachdem er sich bereits in Wort und Schrift als eifrigen Verfechter des Glaubens bewiesen hatte. Theodor mochte beim Empfange jener Würde etwa 33 Lebensjahre zählen (383)[1]. Einige Jahre später begegnet er uns als Mitarbeiter des Johannes Chrysostomus an der genannten Kirche zu Antiochia[2].

In den damals herrschenden dogmatischen Streitigkeiten nahm er als Verfechter der kirchlichen Lehre eine hervorragende Stelle ein[3], wie die Zeugnisse seiner Zeitgenossen und die Ueberreste seiner Werke genugsam beweisen. Er bekämpfte aufs heftigste die Verirrungen des Origenes, die Parteiungen der Arianer und Eunomianer, die Apollinaristen, die persische Magie und Julian den Abtrünnigen und vermittelte durch Wort und Schrift im meletianischen Schisma, welches die Kirche von Antiochia mehrere Jahrzehnte lang in Verwirrung stürzte.

33. Durch seine rastlose Wirksamkeit als Lehrer und Priester an der Hauptkirche zu Antiochia und durch seine fruchtbare literarische Thätigkeit stieg sein Ansehen von Jahr zu Jahr, und so wurde er im Jahre 392 nach dem Tode des Olympius zum Bischof von Mopsuestia in Cilicien befördert. Als solcher wirkte er in dem früheren Geiste fort. Im Jahre 394 treffen wir ihn auf

---

[1] Dieses Datum lässt sich aus Facundus von Hermiane annähernd bestimmen pro def. trium cap. II, 2: quinque et quadraginta annis clare in doctrina praefulsit... quinquaginta paene annis fortiter repugnantem cunctis haeresibus. Migne T. 67 p. 562 sq. Nimmt man dazu die Bemerkung des Theodoret h. e. V, 39, dass er 36 Jahre lang Bischof gewesen sei (ἓξ δὲ καὶ τριάκοντα ἐν τῇ προεδρίᾳ διετέλεσεν ἔτη, Migne T. 82 p. 1277): so ergibt sich mir im Zusammenhalt mit andern Umständen folgende Berechnung: Theodor, im J. 350 geb., stritt frühzeitig in Wort und Schrift gegen die Häretiker, lehrte von seinem 33. Lebensjahre an (383) als Priester zu Antiochia, wurde im Alter von 42 Jahren (392) Bischof von Mopsuestia und starb gegen Ende des Jahres 428 im 78. Lebensjahre. Garnier setzt dissert. de V syn. gen. (in opp. Theodoreti, Migne T. 84 p. 495) seinen Tod in das Jahr 427, andere Gelehrte in das Jahr 429. Cf. Ant. Pagi, crit. hist. chron. in Annales Baronii. Antv. 1705 ad ann. 427. Fabric. bibl. gr. ed. Harles. Hamb. 1807 T. X p. 348. Fritzsche, comm. hist. de Theod. Mops. vita et scriptis. Migne T. 66 p. 14. Assemani, bibl. or. T. I p. 400 not. 3 T. III. I, 30.

[2] Theodoret, h. e. V cap. ult. Migne T. 82 p. 1277.

[3] Fac. Herm. II, 2. VIII, 4. Theodoret V, 39: κατὰ πάσης δὲ φάλαγγος αἱρετικῆς ἀριστεύσας κτλ. Migne l. c.

einer Synode zu Constantinopel, wo es sich um die rechtmässige Besetzung des Bischofsstuhles zu Bostra handelte. Klerus und Volk staunten über seine Rednergabe und Gelehrsamkeit. Auch der Kaiser Theodosius hörte ihn in seiner Kirche [1] und bewunderte seine Weisheit und seinen Vortrag. Ueberhaupt nahm er an allen Angelegenheiten, welche damals die orientalische Kirche bewegten, thätigen Antheil. Er trat mit Energie für den vielverfolgten Erzbischof von Constantinopel Johannes Chrysostomus, seinen ehemaligen Jugendfreund und Studiengenossen, ein [2] und unterhielt ununterbrochene Glaubensgemeinschaft und freundschaftlichen Verkehr mit den orientalischen Bischöfen und Kirchenlehrern. Seine bekanntesten Schüler sind Johannes, Bischof von Antiochia, Theodoret, welcher die Irrtümer der Schule allmählig überwand, in seinen Commentaren seinen Lehrer ohne Nennung des Namens sehr oft berichtigt und als der bedeutendste griechische Exeget, sowie als Historiker bleibenden Ruhm geniesst, ferner Nestorius, nachher Erzbischof von Constantinopel und Häresiarch, und der dieser Richtung folgende Barsumas, welcher später als Metropolit von Nisibis eine ausserordentliche Thätigkeit für Verbreitung des Nestorianismus entfaltete [3].

34. Schon bei Lebzeiten verfiel Theodor in den Verdacht der Häresie. Als er dereinst in Antiochia über die zwei Naturen in Christo eine Predigt hielt und der Mutter Christi das Prädikat θεοτόκος absprach, entstand ein förmlicher Aufruhr gegen ihn, so dass er sich genöthigt sah, seine Worte einige Tage später zu widerrufen, um das Volk zu beschwichtigen. Theodor that dies, wie Facundus von Hermiane berichtet, bereitwillig und ohne Beschämung, weil er nicht aus Bosheit, sondern aus Unvorsichtigkeit und Nachlässigkeit gefehlt hatte. Er rechnet ihm diese Selbstverdemüthigung zum grossen Verdienste an. Johannes von Antiochia stellte diesen Widerruf seines Lehrers, wie wir aus Liberatus ersehen, später dem Nestorius als Beispiel der Nachahmung vor Augen [4].

[1] Fac. Herm. pro def. trium cap. II c. 2.

[2] Fac. Herm. l. c. VII c. 7. Migne 67, 706.

[3] Andere Schüler Theodors führt Assem. bibl. or. III. I, 37 sqq. an.

[4] Fac. Herm. l. c. X, 2. Migne 67, 771. Liberat. breviar. c. IV. Gall. bibl. vet. patr. XII, 127.

Während die Apollinaristen, welche damals im Kampfe gegen den Arianismus ihre Lehre entwickelten, die menschliche Natur Christi kürzten und behaupteten, an Stelle der vernünftigen menschlichen Seele in Christo sei der Logos getreten, betonte Theodor nach dem Vorgange seines Lehrers Diodor die Integrität des gesammten menschlichen Wesens im Erlöser, deutete manche Schriftstellen, je nachdem ihre Spitze vorzugsweise gegen die Arianer oder die Apollinaristen gerichtet war, ausschliesslich von der göttlichen oder aber von der menschlichen Natur in Christo und hielt die Verschiedenheiten des Göttlichen und Menschlichen und die Eigentümlichkeiten beider Wesenheiten so sorgfältig und ängstlich auseinander, dass er von der Behauptung zweier Naturen zur Lehre von einer zweifachen Persönlichkeit in Christo getrieben wurde. So brach er der nach seinem Schüler Nestorius [1] benannten Häresie Bahn, welche zwei Hypostasen im Gottmenschen aufstellte und der Jungfrau Maria das Prädikat θεοτόκος absprach.

Nach einem vielbewegten Leben starb Theodor im Jahre 428 im Frieden mit der Kirche, in einem Alter von 78 Jahren, nachdem er 36 Jahre lang die bischöfliche Infel getragen hatte.

35. Nach Theodors Tod entspann sich ein höchst erregter Streit über die Frage, ob seine Werke häretisch seien oder nicht. Die einen bejahten, die andern verneinten dies. Es wäre unbillig, den Vorwurf der Häresie gegen alle seine Schriften zu erheben; bei mehreren aber ist dessen Berechtigung nicht in Abrede zu stellen [2]. Hartnäckigkeit und absichtliche Verunstaltung der Wahrheit können ihm allerdings nicht zur Last gelegt werden. Doch liess er sich in der Hitze des Kampfes, von Vorurtheilen und subjektiven Principien geleitet, zur Verirrung fortreissen. Er selbst gesteht das öfter ein [3], die Fragmente seiner Werke beweisen es, und die historischen Zeugnisse, welche ihn des Irrtums be-

---

[1] Marius Mercator (flor. 418—450) hat uns die wortgetreue Uebersetzung von 13 Reden des Nestorius ‚De incarnatione Domini nostri Jesu Christi‘ hinterlassen, welche seine Irrtümer dokumentieren. Migne T. 48 p. 754 sqq.

[2] Mai, script. vet. nova coll. T. I ed. 1825 p. XVIII.

[3] Fac. Herm. pro def. trium cap. III, 6. X, 2. 5. Migne T. 67 p. 602 al. Hesych. fragm. hist. in conc. oec. V ed. Harduin T. III p. 104. Liberat. breviar. c. IV Gall. T. XII p. 127. Doch klagt er auch über Verfolgungen von Seiten der Orthodoxen. Fac. l. c. IX, 3; cf. III, 6. X, 5.

schuldigen, sind zu gewichtig, als dass sie durch einfache Negation beseitigt werden könnten. In diesem Sinne sprechen sich ausser anderen folgende Schriftsteller aus: Cyrill in seinem Briefe an Proklus, Leontius von Byzanz im dritten Buche seiner Schrift gegen die Nestorianer und Eutychianer, Justinian [1] in seinem Schreiben gegen Theodor von Mopsuestia, Marius Mercator, Hesychius und Photius.

Doch nicht blos in der Psalmenerklärung und Christologie stiess Theodor auf Widerspruch, auch in der Anthropologie und Gnadenlehre war seine Orthodoxie verdächtig. Sein Lehrbegriff war in der Hauptsache pelagianisch, wie selbst seine Vertheidiger und Lobredner zugestehen [2], und viele nennen ihn geradezu den geistigen Urheber des Pelagianismus [3]. Die nach dem britischen Mönche Pelagius benannte Irrlehre soll von dem Syrer Rufinus, einem Schüler des Theodor von Mopsuestia, im Jahre 399 nach Rom gebracht worden sein. Von ihm lernte sie Pelagius kennen, welcher sie in seinen Commentaren über die Briefe Pauli, namentlich über den Römerbrief vortrug [4], während sie dessen Schüler Cälestius, von dunkler Herkunft, angeblich ein Schotte von Geburt, weiter ausbildete und bestimmter formulierte. Julian von Eclanum, der eifrigste Vertheidiger der Lehre des Pelagius und Cälestius,

---

[1] Just. imp. ep. ad s. synodum de Theodoro Mops. schreibt ihm noch schlimmere Blasphemien zu als dem Nestorius. Migne T. 86 p. 1039: πολλῷ χείρονα τοῦ μαθητοῦ αὐτοῦ Νεστορίου βλασφημήσαντος. Marius Merc. praef. ad excerpt. ex libr. Theod. Mops. Migne T. 48 p. 1042 sqq. Photius cod. 38: τὸ Νεστορίου δόγμα, εἰ καὶ πρὸ Νεστορίου ὑπῆρχεν, ὑπερευγόμενος. Migne T. 103 p. 72 et al. Hesych. fragm. hist. in conc. oec. V ed. Harduin l. c. Mansi T. IX p. 248.

[2] Schröckh, christl. Kirchengesch. Leipz. 1790. 15. Thl. S. 186 u. a. Vgl. Neander, Gesch. der christl. Religion. Gotha 1856. I B. 2. Abth. S. 780.

[3] Garnier, dissert. de primis auctoribus haeresis Pelagianae in Marii Mercat. opp. Migne T. 48 p. 258 sqq. Johannes Maxentius nennt Theodor den Lehrer des Pelagius, Cälestius und Julian, ib. p. 259. Der Zusammenhang dieser Occidentalen mit Rufinus dem Syrer, welcher vielfach mit Rufinus von Aquileja verwechselt worden ist, und mit Theodor kann an sich nicht befremden. Sass ja auch Cassian um 400 in Constantinopel zu den Füssen des Johannes Chrysostomus und trug später die semipelagianische Lehre in unverkennbarem Gegensatz zu Augustinus vor, ex nobis esse fidei coeptum et ex Deo esse fidei supplementum. Collatio Patrum XIII c. 12. Migne T. 49 p. 925.

[4] Rosenmüller, hist. interpret. Lips. 1807. P. III p. 508 sqq. Ueber Julian p. 537 sqq.

reiste nach dem Berichte des Marius Mercator[1] vom Occident nach dem Orient zu Theodor ‚als dem gefeierten Lehrer der christlichen Dogmen, um zur Vertheidigung der Häresie Belehrung und Ermuthigung zu schöpfen und seine acht Bücher gegen Augustinus, die aber in Wahrheit gegen den katholischen Glauben gerichtet sind, zu schreiben‘. Theodor selbst hatte (um 417) ein Werk in fünf Büchern ‚gegen diejenigen verfasst, welche behaupten, dass die Menschen durch Natur, nicht durch eigenes Ermessen sündigen‘, von dem uns Photius im Cod. 177 Auszüge aufbewahrt hat. Hieraus ist ersichtlich, dass dasselbe nicht, wie Marius Mercator will, gegen Augustinus, sondern gegen Hieronymus gerichtet gewesen ist. Er stellt diesen als den Urheber des ganzen gotteslästerischen Systems dar, nach welchem von Gott Dinge ausgesagt würden, die man von keinem verständigen und gerechtigkeitsliebenden Menschen erwarten könnte. Hiebei verwechselte er entweder den Hieronymus mit Augustinus, oder, was wahrscheinlicher ist, er kannte die Lehre über Erbsünde und Gnade zunächst durch Vermittlung des Hieronymus, der als treuer Anhänger der Partei des Paulinus von Antiochia, von dem er auch die Priesterweihe erhielt, dem Theodor ohnedies schon missliebig und verhasst sein mochte[2].

Theodor leitet ganz einseitig die Urheberschaft und Verbreitung der Lehre von der Erbsünde in der abendländischen Kirche von dem Einflusse des Hieronymus ab. Ebenso unbillig verfährt Marius Mercator, wenn er den Theodor als alleinigen Urheber des Pelagianismus bezeichnet. Theodor und die abendländischen Häretiker waren gemäss ihrer praktischen Richtung und Geneigtheit, die menschliche Freiheit übermässig zu betonen, geistesverwandt. Seine Ideen wurden von den genannten Häuptern der pelagianischen Lehre weiter ausgebildet. Er selbst schauderte vor den Consequenzen derselben zurück. Daraus erklärt sich die von Marius Mercator erhaltene Nachricht, in welcher man einen Widerspruch gegen obige Thatsachen sehen wollte, dass nemlich Theodor einer in Cilicien abgehaltenen Synode beigewohnt habe,

---

[1] Marii Mercat. opp. Migne T. 48 p. 1043. 110.

[2] Vgl. Hieron. ep. 15 u. 16 ad Damasum Papam und Zöckler, Hieronymus. Gotha 1865 S. 73 ff.

welche das Verdammungsurtheil über Julians Lehre nach seiner Abreise aussprach. Hieraus ist zu schliessen, dass er diesen Irrtum widerrufen habe, was seinem Charakter und seinem Benehmen in ähnlichen Fällen ganz entspricht und auch durch die Lehre der Nestorianer bestätigt wird, welche in diesem Punkte im grossen Ganzen orthodox sind.

36. Theodor war reich begabt, wissbegierig, allseitig gebildet, aber kein tiefer Denker. Dabei mangelten ihm jene Eigenschaften, welche seinen Freund Johannes Chrysostomus so vortheilhaft auszeichneten, Innigkeit des Gemüthes und Seelenruhe, Glaubensüberzeugung und unerschütterliche Charakterfestigkeit. Heftig von Gemüthsart, war er rasch und überstürzend, erfasste alles mit Hast und erkaltete ebenso bald wieder in seinem Eifer. Schon sein Benehmen in der Wahl seines Berufes verrieth eine Neigung zu Extremen, welche in innerer Unzufriedenheit, Oberflächlichkeit und Selbstüberschätzung gründete. Jenes unselige Schwanken machte sich nachher auch in seinem öffentlichen Wirken und in seiner literarischen Thätigkeit auf dogmatischem und exegetischem Gebiete geltend. Er war einer jener unbändigen Geister, welche der eigenen Einsicht und Autorität unbedingt vertrauen, die Leistungen der Vorzeit missachten und für ihre persönlichen Ansichten und Aufstellungen eingenommen, die historische Entwicklung unterschätzen, welche die Glaubenswissenschaft der Gegenwart, wie alle anderen Gebiete der Erkenntniss, mit tausend Fäden an die Vergangenheit knüpft. Er bestritt mit einer gewissen Erbitterung die theologischen Sätze und biblischen Erklärungen anderer. Nicht blos in seinen polemischen Werken, sondern auch bei Darlegung der positiven Glaubenslehre, bei Begründung der Offenbarungswahrheiten aus Vernunft und Schrift und bei allen wissenschaftlichen Untersuchungen verlor er niemals die Lehrmeinungen der Gegner aus dem Auge, mochten sie ausserhalb der Kirche oder innerhalb derselben stehen. Theodor war eine heftige und leidenschaftliche Natur, die sich selbst schwer zügelte und darum auch nicht berufen war, Gegensätze zu versöhnen und Entwegtes in friedliche Bahnen zu leiten. Es fehlte ihm jener Adel des Herzens, welcher das eigene Ich vergisst, um allen alles zu werden und alle für Christus zu gewinnen: das war der seinem Freunde Johannes eigentümliche Charakterzug.

37. Wenn die beiden von Jugend auf eng verbundenen Männer, Chrysostomus und Theodor, in der Theologie nach ganz verschiedener Richtung auseinander gingen, so darf dies nicht befremden. Auch ihr Charakter war von Anfang an verschieden. Theodor war eine ganz andere Individualität als Chrysostomus. Ohne die Schärfe seines Geistes, die Zartheit seines Gemüthes und die Innigkeit seines Glaubens besass er stärkere Lebhaftigkeit des Geistes, die ihn aber hinderte, in die Tiefe der Gedankenwelt hinabzusteigen. Um so weiter jedoch verbreitete er sich über die verschiedenen Gebiete des Wissens, woher er denn auch den Namen Polyhistor erhielt. Man kann Theodor einen Gelehrten, Chrysostomus einen Theologen nennen [1]. Bei Theodor wog nüchterne Reflexion, grammatische Worterklärung und geschichtliche Darstellung vor, bei Chrysostomus tiefe Ergriffenheit des Gemüthes von den göttlich erhabenen Lehren des Glaubens und die Tendenz, sie für die sittliche Erbauung der Gläubigen praktisch zu verwerthen. Beide hatten sich in der Schule Diodors dieselbe Methode der Schrifterklärung zu eigen gemacht, die Abneigung gegen die feinen Spiele des Allegorisierens und die grammatisch-logische Bibelerklärung auf Grundlage des Sprachgebrauchs und der historischen Verhältnisse. Aber in ihrer Anwendung gingen sie weit auseinander. Chrysostomus erfasste, auf grammatischem und geschichtlichem Boden stehend, den Wortsinn in seiner Ursprünglichkeit, setzte ihn in logische Verbindung mit dem Ideengang des Autors, behielt von hier ausgehend seinen Zuhörerkreis im Auge und erhob so aus Wort und Zusammenhang einen grossen Gedankenreichtum für homiletische Zwecke. Theodor bekundet in noch höherem Grade eine nüchterne Auffassung der Worte und eine entschiedene Abneigung, ihnen einen fremdartigen Sinn zu unterschieben, fasste aber die erhobenen Gedanken nicht in ihrem höheren, inneren Zusammenhange auf und verfocht seine Erklärungen im Hinblick auf anderweitige Auslegungen und Deutungen mit wortreicher Breite. So verfolgte er, absehend von der Tendenz sittlicher Erbauung der Gläubigen, dogmatisch-polemische Zwecke, jedoch immer im wissenschaftlich-theologischen

[1] Neander, der hl. Johannes Chrysostomus. 3. Auflage. Berlin 1848. B. I S. 35.

Interesse. Er war unablässig bestrebt, mit Zurückweisung allegorischer Erklärungen den Plan der Schöpfung, den Entwicklungsgang der Menschen- und Offenbarungsgeschichte, den Rathschluss der Erlösung, die Beziehung der gegenwärtigen, wandelbaren Welt auf den zukünftigen, verklärten Zustand aus dem historisch nachweisbaren Inhalt der heiligen Schriften darzulegen und zu begründen. So vermittelte er die tiefere Einsicht in die Geschichte des Reiches Gottes im alten und neuen Bunde mit dem steten Hinblick auf den Entwicklungsprozess der zukünftigen Welt. Demnach herrschte bei Theodor das Wissenschaftliche, bei Chrysostomus das Praktische, bei diesem das Gemüthliche, bei jenem das Verständige vor, jedoch so, dass Chrysostomus durch die Tiefe der Auffassung und Innigkeit des Gemüthes der theologischen Wissenschaft mehr Vorschub leistete, als Theodor durch verstandesmässige Reflexionen und weitgehende exegetisch-dogmatische Untersuchungen.

Theodor brachte Diodors Ideen über Dogmatik, Schriftauslegung und Hermeneutik in schärfere Fassung und bildete sie consequent und systematisch bis zum Extreme aus. Chrysostomus stumpfte gemäss seines tieferen Gemüthes die gefährliche Schärfe Diodors mehr ab, verwerthete die durch die diodorische Methode der Bibelerklärung gewonnenen Resultate überaus geschickt und führte sie durch Wort und Schrift ins Leben ein. Theodor trat durch jene schärfere Ausbildung der Richtung Diodors auf dogmatischem und exegetischem Gebiete in ausgeprägten Gegensatz gegen andere Theologen der griechischen Kirche. Chrysostomus aber schloss sich bei seinem milderen Charakter, seiner praktischen Tendenz und bei treuem Festhalten am Althergebrachten und Bewährten an die allgemein herrschende kirchliche Auffassung in der Glaubens- und Sittenlehre, in der Hermeneutik und Exegese enger an und bildete so mit Annäherung an die Kappadocier Basilius und die beiden Gregore ein wohlthätiges Mittelglied zwischen den Antiochenern und andern theologischen Richtungen des Morgenlandes. Theodor hingegen bahnte durch jenes Verfahren eine eigentümliche Entwicklungsperiode in der orientalischen Kirche an, welche dogmatisch im Nestorianismus und Pelagianismus gipfelte, auf dem Gebiete der Exegese und Hermeneutik aber in einseitige Grundsätze über Sinneserforschung, in flache

historische Erklärungen und subjektiv-rationelle Kritik der kanonischen Bücher auslief.

38. Nach dem kurz skizzierten Lebensgange und den Lehranschauungen Theodors kann es nicht befremden, dass er schon zu seiner Zeit die verschiedenste Beurtheilung erfuhr. Als Bischof lebte er wie sein Lehrer Diodor in der katholischen Glaubensgemeinschaft und stand im ganzen Oriente bis zu seinem Tode im grössten Ansehen. Viele bedeutende Männer rühmten seine Verdienste und verfassten Lobreden auf ihn [1]. Kein Tadel wurde laut. Basilius der Grosse, Johannes von Antiochia, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus und andere zollten ihm bei Lebzeiten ihre volle Anerkennung. Noch nach seinem Tode führten Johannes und Domnus von Antiochia, Cyrill von Alexandria, Proklus von Constantinopel seine warme Vertheidigung gegen den Tadel und die Angriffe seiner Gegner [2]. Selbst das Concil von Chalcedon nahm bei Verlesung des Briefes des edessenischen Priesters Ibas an den Perser Maris die Lobeserhebungen unbeanstandet hin, welche ihm in jenem Schreiben gespendet sind.

39. Die Wendung dieser dem Theodor so günstigen Stimmung trat erst mit dem Aufblühen der nestorianischen Irrlehre und auch jetzt nur allmählig ein. Dies erkennt selbt sein heftigster Gegner, Leontius von Byzanz, an, dessen Worte hier eine Stelle finden sollen, weil sie für unsere Untersuchung in mehrfacher Beziehung wichtig sind.

‚Obwohl Basilius und Chrysostomus dem Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia als Streitern gegen Arianer, Macedonius und Apollinaristen und als Erklärern der ganzen Schrift Lob spendeten, sah sich doch später, als die nestorianische Lehre Staub aufwirbelte, Cyrill, der ihnen früher auch Anerkennung gezollt hatte, genöthigt, gegen ihre Werke zu schreiben, weil Nestorius aus ihnen eine Stütze für seine Lehre zu gewinnen suchte. Sie hatten sich nemlich in ihren Commentaren über die heilige Schrift nicht in den gebührenden Schranken gehalten; sondern beim Streben, die in der heiligen Schrift befindlichen Stellen teils der Gottheit, teils der Menschheit ausschliesslich zuzueignen, führten sie.

[1] Leont. Byzant. de sectis act. IV. Migne T. 86 p. 1221.

[2] Fac. Herm. l. c. II, 1. 2. VIII, 1. Migne T. 67 p. 560. 563. 581. 711.

wie sich herausstellte, zwei Hypostasen Christi und eine Theilung ein. Dadurch sah sich Cyrill zur literarischen Fehde veranlasst. Bei ihren Lebzeiten aber erhob desshalb niemand Widerspruch gegen sie, weil der Kampf gegen die grösseren Häresien über dergleichen Lehren einen Schleier warf. Kurze Zeit aber nach dem Tode des Diodor und Theodor erhob die Irrlehre des Nestorius, Bischofs von Constantinopel, ihr Haupt.‘ [1]

40. Obwohl nun Theodor trotz mannigfacher Verstösse in der Exegese und höheren Bibelkritik und bei allen Verirrungen über die Verbindung und das Wechselverhältniss der beiden Naturen in Christo, sowie über die Kräfte des Menschen im Urzustande und die Nothwendigkeit der Gnade niemals formeller Häretiker gewesen zu sein scheint: konnten denn doch seine Schriften und sein Name bei dem hohen Ansehen, das er genoss, und bei den siegesgewissen Berufungen der Nestorianer und Pelagianer auf seine Erklärungen und Ideen in den langwierigen Streitigkeiten, welche den Orient entzweiten und selbst den Occident in zwei grosse Parteiungen schieden, nicht unangefochten und ungerügt bleiben. Desshalb wurde er und seine Schriften nach langer Erwägung der Frage, ob die Verdammung nicht blos der Werke, sondern auch der Person eines Kirchenlehrers wegen seiner Irrungen noch nach seinem Tode zulässig sei, im Jahre 553 auf dem fünften allgemeinen Concil, dem zweiten zu Constantinopel, 125 Jahre nach seinem Hinscheiden als häretisch verworfen, und sein Name für immer aus den Diptychen der Kirche gestrichen, wie dies zu Mopsuestia schon längst geschehen war [2].

41. Die Verwerfung der drei Kapitel oder Artikel — *τρία κεφάλαια*, d. h. die Schriften nebst der Person des Theodor von Mopsuestia, die Streitschriften und Anathematismen des Theodoret von Cyrus gegen Cyrill von Alexandrien zu Gunsten des Nestorianismus und endlich der in gleicher Tendenz geschriebene Brief des nestorianischen Priesters Ibas zu Edessa an den Perser Maris — erklärt sich aus folgenden Erwägungen. Schon oft waren die genannten Schriftstücke als nestorianisch und doppelschneidige Waffen

---

[1] Leont. Byz. de sectis act. IV. Migne l. c.: ἐπειδὴ ἀπ' αὐτῶν ἰσχυρίζετο τὸ δόγμα αὐτοῦ ὁ Νεστόριος κτλ.

[2] Mansi, conc. coll. IX p. 150 u. 286.

der Nestorianer gerügt worden. Den Monophysiten waren sie in hohem Grade verhasst und ein Hinderniss zur Aussöhnung mit den Rechtgläubigen. Die Schonung, deren sie sich erfreuten, diente ihnen als Vorwand, die Katholiken des Einverständnisses mit den Nestorianern zu beschuldigen. Sie nahmen an der Synode zu Chalcedon vorzüglich desshalb Anstoss, weil sie die Person und die Schriften des Theodor von Mopsuestia, welchen die Nestorianer als ihren grössten Meister verehrten, und die in gleichem Interesse geschriebenen Schriftstücke des Theodoret und Ibas unangetastet gelassen hatte. Es war dies aus Schonung gegen die antiochenische Schule geschehen, welche damals noch hervorragende Schüler zählte, in weiten Kreisen Wurzel geschlagen und herrliche Geistesfrüchte, besonders auf dem Gebiete der Polemik, Exegese und Homiletik getragen hatte.

Jetzt fielen diese Rücksichten weg. Das Versäumte sollte nun nachgeholt werden. Die Schule, welche seit Beginn der nestorianischen Streitigkeiten in Verfall gerathen war, bestand nun im römischen Reiche nicht mehr, und ihre häretische Abzweigung wirkte im Feindesland in feindlichem Sinne. Die Nestorianer erhoben im Perserreiche unter dem Schutze der Sasaniden mächtig ihr Haupt, während die im römischen Reiche sesshaften Monophysiten an der gegen jene Förderer der nestorianischen Sache geübten Schonung Aergerniss nahmen und in den Katholiken versteckte Nestorianer erblickten. Die Monophysiten und die grollenden Anhänger des jüngst als häretisch gebrandmarkten Origenes konnten und sollten nun durch die nachträgliche Ergänzung dessen, was die Synode von Chalcedon aus guten Gründen versäumt hatte, versöhnt und gewonnen werden. Die Väter zu Chalcedon hatten wohl die Orthodoxie des Theodoret und Ibas, nicht aber ihre für Nestorius und Theodor verfassten Schriftstücke anerkannt und gutgeheissen. Diese Meinung aber war noch lange Zeit im Occident die herrschende.

Sachlich war also die Verwerfung der drei Kapitel gerechtfertigt: eine Neuerung lag nicht hierin [1]. Die Aussöhnung der

[1] Hergenröther, Handbuch der allg. Kirchengesch. Freiburg 1876. I B. S. 343 ff. Hefele, Conciliengesch. 2. Aufl. Freiburg 1875. II B. S. 799 ff. Mansi, conc. coll. T. IX, das Constitutum des Vigilius p. 61—106.

Monophysiten und Origenisten mit den Rechtgläubigen, die Vernichtung des in das feindselige Perserreich geflüchteten und aus politischem Interesse geschützten Nestorianismus, die Herstellung des allgemeinen Friedens empfahlen diese harte Massregel. Kaiser Justinian verwarf die drei Kapitel zuerst durch ein feierliches Edikt (544). Erst nach langem Schwanken und Zögern sprachen sich die abendländischen Bischöfe und Papst Vigilius in gleichem Sinne aus. Dieser verwarf in seinem theologisch gründlichen Constitutum vom 14. Mai 553 sechzig aus den Schriften Theodors ausgehobene Sätze und in fünf Anathematismen die Irrlehren über die Person Christi und stimmte endlich am 8. Dezember 553 auch den Beschlüssen der fünften Synode bei.

42. Die Nestorianer, welche den Theodor als ihren grössten Kirchenlehrer und Heiligen verehrten, suchten denselben von den erhobenen Anschuldigungen zu reinigen und seine Verwerfung abzuwenden. Aber auch unter den Orthodoxen traten Bischöfe und Laien für seine Ehrenrettung ein. Ausser anderen Occidentalen führte der afrikanische Bischof Facundus von Hermiane während der Verhandlungen über die drei Kapitel seine Vertheidigung mit Geschick und Energie. Er stand mit seinen Bemühungen auf Seiten des Papstes Vigilius und befürchtete eine Beeinträchtigung der Autorität des Concils von Chalcedon, welches die entgegengesetzte monophysitische Lehre verworfen hatte und über die drei Kapitel ohne Censur hinweggegangen war. Er stritt gegen die Einmischung des Kaisers Justinian in Glaubensstreitigkeiten und hielt den Satz hoch: Was ein allgemeines Concil einmal festgestellt hat, das muss unwandelbar festgehalten werden. Jeder Verstoss hiegegen sei eine Impietät und ein Sakrilegium. Dieselbe Ueberzeugung habe auch Kaiser Marcian zur Zeit der Synode zu Chalcedon getheilt. Von dieser Tendenz liess sich Facundus bei Abfassung seines Werkes in zwölf Büchern pro defensione trium capitulorum [1] leiten, worin er zahlreiche Excerpte aus Theodors

[1] Ich setze die Vollendung des um 546 begonnenen Werkes in das Jahr 551. Denn da Vigilius darin nicht getadelt ist, sicherlich aber nach Erlass des Judicatum (11. April 548) dem Tadel nicht entgangen wäre, ist die Vollendung erst in der Zeit erklärlich, wo das Judicatum bereits wieder zurückgezogen war, und Vigilius mit den afrikanischen Bischöfen neuerdings für die drei Kapitel eintrat. Dies geschah im Jahre 551. (Vgl. hingegen Hefele, Con-

verlornen Schriften mittheilt. Da Theodor viele Verdienste um die Kirche und die kirchliche Literatur hatte und bei seinen Zeitgenossen hohe Ehre und Anerkennung genoss, konnte ihm seine Vertheidigung nicht schwer fallen, zumal da seine Gegner die Farben stark auftrugen, den Kampf mit Leidenschaftlichkeit führten und sich vieler Uebertreibungen schuldig machten. In jeder Beziehung freilich vermochte er ihn nicht zu rechtfertigen, am allerwenigsten gegen die Anschuldigung nestorianischer Ideen. Uebrigens war Facundus weit entfernt, in seiner Gedenkschrift die schon auf dem Concil zu Ephesus verworfene Lehre des Nestorius in Schutz zu nehmen. Er bestreitet sie ebenso entschieden, wie die monophysitische Häresie. Er hatte einzig und allein die Ret-

---

ciliengesch. 2. Aufl. II B. S. 827.) Ich denke mir die Sache so: Der eine Theil der Defensio war bei der Ankunft des Papstes Vigilius in Constantinopel (25. Jan. 547) schon geschrieben; dann trat eine Unterbrechung durch die Conferenzen ein. Nach dem Erscheinen des Judicatum verfasste Facundus sein Buch gegen Mocianus Scholasticus, Migne T. 67 p. 853 sqq. (dieser ist nach Baronius identisch mit Mutianus, dem Uebersetzer der Homilien des Chrysostomus über den Brief an die Hebräer und Philemon), worin er den Papst auf das heftigste tadelte. Der zweite Theil wurde nach dem Mai 551 verfasst, wo Vigilius mit den Afrikanern wieder für die drei Kapitel günstig gestimmt war, und Hoffnung auf ihre Schonung bestand. Die Bearbeitung seines Werkes in zwei zeitlich weit auseinanderliegenden Abtheilungen, wo er die nöthige Musse zum Studium und zur kritischen Sichtung der benützten Urkunden fand, hat Facundus in der Praefatio zu demselben, Migne T. 67 p. 528, selbst angedeutet. Diese seine Sorgfalt wäre unmöglich gewesen, wenn er das sehr umfangreiche Werk ‚in der allernächsten Folgezeit nach dem Erscheinen des Judicatum' (Hefele) veröffentlicht hätte. So erklärt sich die darin beobachtete Schonung des Papstes und die Hoffnung, eine Umstimmung beim Kaiser zu erwirken. Hiefür sprechen auch andere Umstände. Viktor von Tununum berichtet von einer Veröffentlichung von sieben Büchern des Facundus im zehnten Jahre nach dem Consulate des Basilius (550), Migne T. 68 p. 958, nach andern im elften Jahre (551), Gallandi II, 230. Ist hiefür nicht, wie Hefele a. a. O. 826 vermuthet, ‚eo tempore XII libri Facundi . . . refulsere' zu setzen, so liegt in der Leseart ‚eo tempore VII' etc. ein Zeugniss für die Bearbeitung des aus zwölf Büchern bestehenden Werkes in zwei Abtheilungen. Hiemit stimmt dann auch die bisher noch unerklärte Angabe des Cassiodor in Ps. 138. Migne T. 70 p. 994: ‚Facundus venerabilis episcopus, haereticorum penetrabili subtilitate destructor, nuper ad Justinianum principem scribens de duabus naturis domini Christi duos libellos caute nimis luculenterque tractavit', was man gewöhnlich für einen Irrtum des sonst so genauen Autors hielt oder, wie Franz (Cassiodorius Senator, Breslau 1872 S. 83) lieber will, für einen Fehler der Handschriften und Ausgaben ansieht.

tung der Wahrheit im Auge und die Aufrechthaltung der vermeintlich geschädigten Autorität der ökumenischen Synode von Chalcedon.

43. In Wahrheit hatte sich damals der gesammte Occident nebst Afrika für die Vertheidigung Theodors erhoben. Eine Folge hievon war das beklagenswerthe Schisma von Aquileja, welches über Norditalien, Gallien und Spanien verbreitet war, und an dessen Spitze Paulinus von Aquileja und Vitalis von Mailand standen. Erst nach fast hundertfünfzigjähriger Dauer wurde es unter Papst Sergius (687—701) nach harten Anstrengungen vollständig gehoben. Die occidentalischen Bischöfe gingen nemlich wie Facundus von der Voraussetzung aus, dass das Concil von Chalcedon die drei Kapitel nicht aus Opportunitätsgründen geschont, sondern stillschweigend anerkannt und gutgeheissen habe, und hielten es darum mit ihrem Gewissen nicht vereinbar, das Urtheil der fünften allgemeinen Synode, welches unter kaiserlichem Einfluss berufen und abgehalten war, als rechtskräftig anzuerkennen. Ein Haupthinderniss zur richtigen Würdigung des Thatbestandes bildete die Unkenntniss der griechischen Sprache bei den Occidentalen [1].

44. Wie vom fünften bis zum Ende des siebenten Jahrhunderts, so gehen auch in der neueren Zeit die Urtheile über Theodor nach zwei entgegengesetzten Richtungen auseinander. Die einen sind seines Lobes voll und betrachten den Polyhistor, Theodor den Grossen, das Meer der Weisheit, den Lehrer der ganzen Kirche, wie ihn seine nestorianischen Verehrer schon frühzeitig nannten, als das Opfer der Parteileidenschaft in einem Kampfe, der nichts weiter als ein müssiger Wortstreit gewesen sei. Die andern sprechen ihm edles Streben, Befähigung und jegliches Verdienst in der Schriftauslegung ab, deduzieren seine Verirrungen a priori aus der falschen Begriffsvorstellung, die er über das Wesen der Person Christi, über Sünde, Gnade und Freiheit gehabt habe und stellen ihn mit Nestorius auf gleiche Linie. Nach meiner Ansicht sind die Verirrungen Theodors vorzugsweise geschichtlich zu erklären und in der Hitze des Kampfes gegen Arianismus, Apollinarismus und Origenismus mehr durch Unbesonnenheit und Ueberstürzung als durch Bosheit und Absicht entstanden. Die über-

[1] Mai, script. vet. nova coll. ed. 1825 T. I p. XIX.

mässigen Lobeserhebungen Theodors sind in der Regel durch Hass gegen die Kirche eingegeben. Die absprechende Verurtheilung aller seiner Leistungen ist ebenso unwissenschaftlich, weil sie sich nach dem Erfolge seiner Lehren und dem später über ihn ergangenen Anathem richtet. Mir gefällt weder das eine, noch das andere Verfahren. Theodor war gleich gross an Vorzügen wie an Fehlern. Seine Commentare über die kleinen Propheten rechtfertigen das ihm in exegetischer Beziehung von Facundus gespendete Lob, und bei der Lektüre derselben fühlt man, wie wahr Angelo Mai bei der ersten Veröffentlichung desselben geschrieben hat: Nemo enim heic sentiet Mopsuesteni obsessum illud omni crimine caput, quod tot olim adversariorum amarus sermo pulsavit [1]. Gleichwohl aber zeigen seine beregten Fehler in der Bibelkritik und Exegese zur Genüge, dass er die hohe Bedeutung in der Schrifterklärung nicht besitzt, welche ihm von seinen Verehrern, die in ihm das Ideal eines Exegeten erblickten, in alter und neuer Zeit zugeschrieben worden ist.

45. Theodor entwickelte eine seltene literarische Produktivität. Es ist zwar eine durch Missverständniss entstandene Uebertreibung, wenn ihm mit Berufung auf Facundus zehntausend Schriften gegen die Häresien zugeschrieben werden [2], aber immerhin ist die Zahl seiner Werke eine sehr grosse. Da dieselben frühzeitig in die syrische Sprache übersetzt worden sind und bei den Chaldäern in grossem Ansehen standen, konnte der nestorianische Metropolit von Soba, Ebedjesu († 1318), in seinem Katalog der syrischen Schriftsteller ein langes Verzeichniss seiner Schriften herstellen, welches Angelo Mai vervollständigt hat [3]. Theodor eröffnete seine literarische Thätigkeit, rasch und überstürzend wie er war, in dem jugendlichen Alter von kaum zwanzig Jahren [4].

---

[1] Mai, script. vet. nova coll. l. c.

[2] Fac. Herm. pro defensione trium cap. lib. II c. 2 (Migne T. 67 p. 562) hat nemlich den von Johannes von Antiochia gebrauchten Gräcismus μυρία βιβλία, d. h. mille, sexcenti libri, ‚unzählige Werke‘, im Lateinischen beibehalten und mit den Worten decem millia librorum übersetzt. Von dieser wörtlichen Auffassung des Ausdrucks rührt jenes Missverständniss her.

[3] Assem. bibl. orient. Rom. 1725 T. III P. I p. 30 sqq. Mai. script. vet. nova coll. ed. 1825 T. I p. XX.

[4] Falsch ist die Angabe der Chronik von Edessa, dass er erst im J. 403 mit der Schriftauslegung begonnen (Ass. l. c. I p. 400 not.), und übertrieben

Nach Ebedjesu umfassten seine Commentare einundvierzig Bände und übertrafen an Umfang die Bücher der grossen und kleinen Propheten einhundertfünfzigmal. Nach Leontius von Byzanz verfasste er Commentare über die ganze heilige Schrift [1], freilich ein ganz allgemeines Urtheil, das näher zu begründen und nach dem Kanon der antiochenischen Kirche zu bemessen ist.

46. Seine exegetischen Schriften sind grösstentheils an bestimmte Personen adressiert und zumeist auf ausdrückliches Ersuchen, oft im Drange der Berufsgeschäfte verfasst. Daraus erklärt sich auch mancher Verstoss in der Erklärung, ähnlich wie die überstürzte Thätigkeit des Origenes mehrere seiner Irrtümer veranlasste. Uebereilung und augenblicklicher Widerwille rangen ihm manchen Ausspruch ab, den er später zu bereuen hatte. Da das Urtheil über seine exegetischen Leistungen von der Beschaffenheit und dem Umfang seiner literarischen Erzeugnisse abhängt und der von ihm festgehaltene Kanon sich mehrfach danach bestimmt, soll hier eine Uebersicht seiner Werke folgen.

Im Katalog des Ebedjesu, in Rom zuerst von dem Maroniten Abraham von Ecchel, dann von Joseph Simon Assemani veröffentlicht, werden folgende Werke aufgezählt: Drei Bände [2] Commentare über die Genesis an Alphäus, fünf Bände über die Psalmen an Cerdo und seinen Bruder, zwei Bände an Mar Tyrius über die zwölf kleinen Propheten [3], ein Band über die zwei ersten

---

der Bericht des Leontius von Byzanz (Migne T. 86 p. 1364), dass er 18 Jahre alt den Anfang hiezu gemacht oder, wie er sich ausdrückt, gegen die heiligen Schriften gewüthet habe.

[1] Ὅλην γραφὴν ὑπεμνημάτισεν. Leont. de sectis, act. IV. Migne T. 86 p. 1221.

[2] Alle Bücher, welche Ebedjesu im syrischen Exemplar in einem Bande fand, fasste er unter dem Begriff phelgutho, tomus, volumen zusammen. So bestand der erste Band der ἑρμηνεία τῆς κτίσεως oder Genesis aus 7 Büchern, der eine Band über die Incarnation aus 15 Büchern, die zwei Bände gegen Eunomius aus 25 Büchern. Photius, codd. 4. 38. 177.

[3] Aus dem Widmungsschreiben an Mar Tyrius stammen ohne Zweifel die in den Akten des fünften ökumen. Concils Coll. IV c. 20 sqq. aufbewahrten Fragmente, die sich in dem uns erhaltenen Commentar über die zwölf Propheten in dieser Form nicht finden. So lösen sich die hierüber von A. Mai erhobenen Bedenken. Er selbst hat die in script. vet. nova coll. T. I p. XXVI ed. 1825 vorgetragene und T. VI p. XI sq. reproduzierte Ansicht, dass die bei Mansi IX, 211 sqq. mitgetheilten Erklärungen messianischer Weissagungen aus dem Psalmencommentar entnommen seien, aber vom Redaktor der Concilsakten

Bücher der Könige an Mamarianus, zwei Bände über das Buch Job an Cyrill von Alexandrien, ein Band über das Predigerbuch auf Bitten des Porphyrius, vier Bände über die vier grossen Propheten. Hiemit schloss er seine Erklärung des alten Testamentes. Ferner ein Band über Matthäus an Julius, je ein Band über Lukas und Johannes an Eusebius, ein Band über die Apostelgeschichte an Basilius, ein Commentar über den Römerbrief an Eusebius, zwei Bände über die zwei Briefe an die Korinther auf Bitten Theodors, je ein Band über die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser an Eustratius; die zwei Briefe an die Thessalonicher erklärte er auf Bitten des Jakobus, die zwei Briefe an Timotheus mit der Widmung an Petrus, die Briefe an Titus und Philemon [1] auf Bitten des Cyrinus, fünf Bände über den Brief an die Hebräer an denselben Cyrinus. Das sind die von Ebedjesu verzeichneten Commentare zur Erklärung der heiligen Schrift.

47. Nebstdem werden bei Ebedjesu aufgeführt ein Buch über die Sakramente, ein Buch über den Glauben [2], ein Band über das Priestertum, zwei Bände über den heiligen Geist, ein Band über die Menschwerdung, zwei Bände gegen Eunomius, zwei Bände gegen die Vertheidiger der Erbsünde mit dem Titel ‚Gegen diejenigen, welche behaupten, dass die Sünde der Natur eingepflanzt sei', zwei Bände gegen die Magie, ein Band an die Mönche, ein Band über die dunkle Redeweise (de obscura locutione), ein Band über die Vollkommenheit der Werke, fünf Bände gegen die Alle-

---

fälschlich als Stücke des Zwölfpropheten-Commentars citiert würden, aus gewichtigen Gründen wieder aufgegeben. Mai T. VI p. XIV.

[1] Mai, script. vet. nova coll. ed. 1825 T. I p. XX, hat den Commentar über ep. ad Philem. übersehen, Fabricius, bibl. gr. T. X die Commentare über die Briefe an die Thessalonicher und Timotheus ausgelassen. Ganz mangelhaft ist das Verzeichniss der Werke Theodors in der Tüb. theol. Quartalschr. J. 1834 S. 488 ff.

[2] Das Buch über den Glauben ist nach Ebedjesu identisch mit Theodors symbolum oder expositio fidei, welches griechisch-lat. in act. VI der Synode von Ephesus erhalten ist bei Mansi, concil. nova coll. T. IV p. 1349. Auch das fünfte ökumen. Concil sprach das Anathem über dasselbe aus. Mansi T. IX coll. IV p. 227 sqq. Es wird allgemein dem Theodor von Mopsuestia zugeschrieben. Vgl. Langen, die Trinitarische Differenz S. 92. Was Facundus III, 2 sagt, spricht nicht absolut dagegen. Jeder Kenner der Schriften Theodors wird gestehen, dass es der getreue Ausdruck seiner Ideen und Anschauungen ist, wenn es auch einen andern Redaktor haben sollte.

goristen, ein Band für Basilius, ein Band de assumente et assumpto [1], ein Buch der Perlen, d. i. eine Sammlung verschiedener Briefe Theodors, und ein Traktat über die Gesetzgebung. So weit Ebedjesu. Facundus von Hermiane erwähnt ein Buch über Allegorie und Geschichte gegen Origenes an Cerdo, welchem auch der Psalmencommentar Theodors gewidmet war. Es ist nicht unwahrscheinlich und Fritzsche [2] hält es für zweifellos gewiss, dass dasselbe mit dem bei Ebedjesu genannten Werke gegen die Allegoristen identisch ist. Ausserdem führen Assemani [3] und Mai a. a. O. noch andere Schriften Theodors an, welche sich in syrischer Sprache in Handschriften der vatikanischen Bibliothek noch vorfinden, darunter eine Liturgie, die von Renaudot ediert worden ist, aber dem Theodor abgesprochen wird [4], Fragen und Antworten zur heiligen Schrift und ein Hymnus, der aber sicherlich einem andern Autor angehört. Hiezu fügt Angelo Mai einen Commentar über das Hohe Lied, von welchem im Conc. V act. IV Fragmente erhalten sind, einen Commentar über Markus, eine Abhandlung über die Wunder Christi, vielleicht nur ein Fragment aus einem Commentar über die Evangelien, ein opus mysticum oder de sacramentis, wenigstens aus fünfzehn Büchern bestehend, das erwähnte Glaubenssymbolum, eine Erklärung des nicänischen Glaubens, ein Werk gegen Julian den Abtrünnigen, von welchem Münter Fragmente veröffentlicht hat. Da diese aber nach Fritzsche nur Bruchstücke aus dem Commentare über Lukas sind, ist die Abfassung eines solchen Werkes selbst hinfällig geworden. Endlich finden sich, wie A. Mai angibt, in den Handschriften der vatikanischen und anderer Bibliotheken noch Fragmente aus den Commentaren über die Bücher: Leviticus, Numeri, Judices, Ruth,

---

[1] De assumente et assumpto ohne Zweifel dasselbe Buch wie das de Apollinario et eius haeresi bei Fac. X, 1.

[2] A. a. O. S. 26. Migne T. 66 p. 26.

[3] Bibl. or. II, 478.

[4] Ich finde die Ideen Theodors in der Liturgie. Leontius setzt ihre Echtheit voraus und macht es dem Autor zum Vorwurfe, dass er unter Missachtung der kirchlichen, von den Vätern ererbten Tradition neben der von den Aposteln überkommenen und der von Basilius dem Grossen verfassten Messliturgie eine andere sakrilegische eingeführt habe. Migne T. 86 p. 1367. Renaudot findet in der aus nestorianischen Quellen veröffentlichten Liturgie nichts Anstössiges. Lit. or. coll. T. II. p. 575. 623. Ed. Francof. T. II p. 610.

Regum lib. IV und über die biblischen Oden. Wir haben keinen Grund, zu bezweifeln, dass Theodor auch diese Schriften commentiert habe, da er nach historischen Zeugnissen die ganze Schrift erklärt und die Geschichtsbücher sehr hoch geschätzt hat. Wenn diese Commentare im syrischen Bücherkatalog des Ebedjesu unerwähnt geblieben sind, so folgt daraus nicht, dass sie Theodor nicht geschrieben habe [1]. Andererseits lässt sich allerdings in den einzelnen Fällen schwer sagen, ob die in den Catenen unter dem Namen Theodors erhaltenen Fragmente dem Theodor von Mopsuestia oder von Heraklea († 358), dem Diodor oder Theodoret angehören, mit denen jener Name oft verwechselt ist. Die Entscheidung ist dann besonders schwer, wenn der charakteristische Beisatz Antiochenus fehlt.

48. Dass Theodor auch Commentare zu den sieben katholischen Briefen geschrieben habe, wie aus Bandini [2] gefolgert werden will, ist eine Meinung, welche sich weder durch ein historisches Zeugniss, noch durch einen Vernunftgrund stützen lässt. Facundus erwähnt derselben nicht, Leontius aber bemerkt, Theodor habe den Brief des Jakobus und die übrigen katholischen Briefe verworfen. Freilich folgt hieraus nicht mit logischer Nothwendigkeit, dass er sie nicht commentiert habe. Allein jene Meinung ist um so unwahrscheinlicher, weil die vier letzten katholischen Briefe von keinem Antiochener erklärt und überhaupt nicht als göttliche Schriften angezogen worden sind, da sie nicht im Kanon der antiochenischen Kirche standen. Daraus folgt, dass Theodor die vier katholischen Briefe zweiten Ranges, den zweiten Brief Petri, den zweiten und dritten des Johannes, den Brief des Apostels Judas und höchst wahrscheinlich auch den Jakobusbrief nicht erklärt hat. Ebensowenig schrieb er eine Interpretation über Markus, von welchem die possinische Catene Fragmente anzeigt. Viktor von Antiochia versicherte später, dass er sich vergebens nach einem Commentar über diesen Evangelisten umgesehen habe. Anders

---

[1] Assem. l. c. III. I p. 31 bemerkt mit Berufung auf Cave, hist. lit. T. I p. 211, dass Theodor nicht den ganzen Pentateuch, sondern nur die Genesis interpretiert habe. Allein Ebedjesu führt nur jene Werke Theodors auf, welche sich in syrischer Sprache vorfanden.

[2] Bandinius, Catal. cod. manuscript. bibl. med. Laurent. a. 1764 plut. VI cod. V. Cf. Mai l. c. I p. XXI.

verhält es sich beim Hohen Liede, welches Theodor nach A. Mai und Assemani (III. II, 236) commentiert hat. Fritzsche ist mit Berufung auf die in den Akten des fünften Concils aufbewahrten Fragmente der Ansicht, dass sich der ganze Commentar auf einen Brief an einen unbekannten Freund reduziere [1]. Allein der Gelehrte hätte bedenken sollen, dass Theodor fast alle seine exegetischen Werke gewissen Freunden und Bekannten widmete und mit einem einleitenden Begleitschreiben versah. Ein solches hat uns Facundus III, 6 in libro de allegoria et historia, quem contra Origenem scripsit ad Cerdonem, hinterlassen. Von den vier in den Concilsakten mitgetheilten Bruchstücken ist nur das erste ein Fragment aus dem Briefe, die drei andern gehören dem Commentar selbst an, der allerdings, nach der absprechenden Kritik Theodors zu schliessen, verhältnissmässig sehr kurz war. Er bestand in einer summarischen Darlegung des Sinnes in Form der Paraphrase. Das zweite Fragment befasst sich bereits mit der Erklärung des Hohen Liedes 1, 1—4. Der Schlusssatz desselben Abschnittes gibt als Tendenz der ganzen Exposition die Rechtfertigung Salomos bei seiner Verheirathung mit einer ausländischen Prinzessin chamitischen Stammes an, welcher der Verfasser bei dieser Gelegenheit Schmeicheleien gesagt habe.

49. Dass uns von den zahlreichen Schriften Theodors ausser dem Commentar über die zwölf kleinen Propheten, den A. Mai aus Handschriften der vatikanischen Bibliothek und Wegnern aus einem Wiener, bereits durch Nessel, Lambeccius und Sieffert bekannt gewordenen Codex zuerst veröffentlicht haben, nur mehr Fragmente auf uns gekommen sind [2]. erklärt sich aus den Wirren,

---

[1] Fritzsche, de Theod. Mops. vita et scriptis. Halae 1836 p. 61, bei Migne T. 66 p. 48. Anders Mai, nova coll. ed. 1825 I p. XXI. Conc. oec. V act. IV. Mansi, conc. coll. IX, 225. Assem. III. II, 236.

[2] Den Commentar über die zwölf kleinen Propheten siehe Mai, script. vet. nova coll. T. I Roma 1825. T. VI, 1832 und nova patr. bibl. T. VII, 1854 und A. T. V. von Wegnern, Berol. 1834. Von den übrigen Schriften sind zahlreiche Fragmente in den Akten des fünften ökumen. Concils, in den Catenen der Väter und den Werken der Kirchenschriftsteller erhalten, um deren Sammlung und Herausgabe sich ausser den genannten Gelehrten Münter, Sieffert, Fritzsche, Mai, spicil. Rom. T. IV, 1840 und andere verdient gemacht haben. Alle bis 1859 veröffentlichten Werke und Fragmente von Theodors Schriften hat Migne, patr. curs. compl. ser. gr. T. 66, nebst den Abhandlungen von

welche der Nestorianismus und Pelagianismus in der orientalischen und abendländischen Kirche veranlasst haben. Theodosius und Valentinian verurtheilten Theodors Schriften zum Feuer, wie Papst Pelagius II in seinem Brief an den schismatischen Patriarchen Elias von Aquileja sagt [1]. Wäre diese Nachricht, wie Fritzsche vermuthet, ungenau und falsch, so steht doch fest, dass diese Kaiser und namentlich Justinian, auf dessen Betrieb Theodor und seine Schriften mit dem Anathem belegt wurden, kein Mittel zu ihrer Ausrottung gescheut haben. Die Monophysiten entwickelten zu dem gleichen Zwecke eine wahre Vertilgungswuth, da sie, Todfeinde der Nestorianer, den Theodor noch für weit schlechter hielten als den Nestorius selbst. Die Verehrer Theodors aber waren auf Bewahrung seiner Schriften sorgfältig bedacht, um sie vor Entweihung, Verfälschung und Vernichtung zu schützen. Schon Leontius klagte [2], dass er trotz vieler Mühe und Nachforschung kaum einzelne Werke von ihm habe auffinden können. Er scheint diese von Monophysiten erhalten zu haben, welche dem Theodor neue Irrtümer aufbürdeten, indem sie Titel und Inhalt seiner Schriften fälschten. Wenigstens citiert er das Werk περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως unter dem Titel κατὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως, den Commentar über das Buch Job κατὰ τοῦ Ἰὼβ βίβλον, die Einleitung zum Psalmencommentar nennt er τὸν κατὰ τῶν ἱερῶν ψαλμῶν τυφλοποιὸν προθεωρίαν und die Apologie Theodors für Basilius gegen Eunomius τὰ ὑπὲρ Εὐνομίου κατὰ Βασιλείου, weil sie von Anschuldigungen gegen Basilius strotze. Diese Erscheinung begegnet uns selbst in den Akten der fünften allgemeinen Synode, wo die Notare aus Hass oder Irrtum und Täuschung seine Werke unter gefälschten Ueberschriften an-

---

Fritzsche und Leo Allatius über Leben und Schriften der Theodore zusammengestellt. Vgl. Fabricius, bibl. gr. Hamb. 1807 T. X. Neuestens hat Jacobi, Halle 1855. 1856, Fragmente zum Philipper- und Kolosserbrief bekannt gemacht. De Lagarde, Annal. syr. Lips. 1858, und Sachau, Theod. Mops. fragm. syr. Lips. 1869, haben werthvolle Bruchstücke aus dem Bücherschatze der nitrischen Bibliothek des britischen Museums veröffentlicht. Ueber die Literatur siehe noch Fabricius, Tüb. theol. Quartalschr. 1834 S. 485, Migne T. 66 und Sachau l. c.

[1] Harduin, conc. T. III p. 433. Mai l. c. I p. XXII. Fritzsche l. c. p. 21. Sachau, Theod. Mops. fragm. syr. Lips. 1869 p. IV.

[2] Σφόδρα γὰρ παραπεφυλαγμένως τὰ αὐτοῦ τοῖς ἀμυήτοις ἐκδιδόναι θαρροῦσιν. Leont. contra Nest. et Eutych. III c. 43. Migne 86, 1384.

führten, wie bereits Tillemont und nach ihm A. Mai bemerkt haben [1].

50. Schon Theodor führte, wie wir aus Facundus von Hermiane ersehen [2], Klage über die Apollinaristen, dass sie seine Worte verdrehten und ihren Sinn fälschten. Weiter gingen hierin später noch die Eutychianer und ihre Gönner. Während aber einerseits die Irrtümer Theodors vergrössert und vermehrt wurden, indem man ihm unter anderem die Ansicht zuschrieb, er habe die Gottheit Jesu Christi und die Präexistenz des Logos vor jeder Kreatur geleugnet, wurden andererseits seine Schriften von Irrlehren und anstössigen Erklärungen gereinigt, um sie ohne Aergerniss gebrauchen zu können. Dies geschah namentlich später von den Monophysiten. Noch im dreizehnten Jahrhunderte verordnete der monophysitische Primas Gregor Barhebräus (Gregor Abul Faradsch, † 1286) die Sichtung der bei den Jakobiten zur Vorlesung kommenden Bücher (Nom. syr. P. 7. c. 9) mit der Bemerkung: Si enim Origenis libri et Theodori expositiones ab initio examen subiissent, non ea zizania exorta fuissent, quae etiamnunc ab ecclesiae campo purgari nequiverunt.

Wie hoch aber seine guten Leistungen auch in der Folgezeit in der orthodoxen Kirche geschätzt waren, geht aus dem umfassenden Gebrauche seiner Werke bei den Kirchenschriftstellern und den zahlreichen Citaten in den Catenen hervor.

---

[1] Tillemont. Mém. eccl. T. XII p. 674. Mai, nova coll. T. I p. XXVIII und T. VI p. XIV.

[2] Scripserunt ipsi inter se procul dubio quaedam inepta, quae a nobis nunquam minime dicerentur. Fac. III, 4. X, 1. Migne, ser. lat. 67, 595 766.

Zweiter Abschnitt.

Biblische Isagogik, Hermeneutik und Theologie des Theodor von Mopsuestia.

I.

Theodors Kanon und höhere Bibelkritik.

51. Um den von Theodor von Mopsuestia festgehaltenen Kanon der heiligen Schriften kennen zu lernen, ist vor allem Leontius von Byzanz, der gewandteste und scharfsinnigste Bekämpfer des Nestorianismus zu hören, dessen ausführlicher Bericht hiefür massgebend ist, wenn gleich die Art seiner Darstellung von Uebertreibung und Leidenschaftlichkeit nicht freigesprochen werden kann. Er schreibt[1] im dritten Buche seines Werkes gegen die Nestorianer und Eutychianer also: ‚Dieser weise und grosse Theodor, wie ihn seine eifrigen Anhänger so gerne nennen, begnügte sich nicht mit dem Kampfe gegen Menschen, sondern er unternahm ihn dreist selbst gegen die Ehre des heiligen Geistes, indem er alle erhabene Schriften der durch seine Erleuchtung redenden gottbegeisterten Autoren auf niedrige Weise auffasste und aus der gottbestimmten Zahl der heiligen Bücher ausschied. Den grossen Diener Gottes Job, die von Mannhaftigkeit beseelte und seit unvordenklicher Zeit mit etwa 2000 Zeilen beschriebene Säule, beschimpfte er und löschte die auf ihn gehende Schrift des heiligen Geistes aus, welche der grosse Jakobus (der Bruder des Herrn, Jakobus der Jüngere) in seinem katholischen Briefe bestätigte, indem er sagte: ‚Von der Geduld Jobs habt

---

[1] Leont. Byz. contra Nest. et Eutych. lib. III cap. XIII—XVII. Migne T. 86 p. 1365—1368.

ihr gehört und das Ende des Herrn wisset ihr‘ (Jak. 5, 11). Denn nirgends sonsther haben wir die Kunde von seiner Geduld erhalten oder Nachricht von seinem Ende, als aus der über ihn handelnden Schrift.

Das gerade ist nach meiner Ansicht der Grund, warum er den Brief des grossen Jakobus und die folgenden katholischen Briefe der andern Verfasser verwirft. Denn er begnügte sich im Wetteifer mit der Gottlosigkeit Marcions nicht mit dem Angriffe auf das alte Testament, sondern er musste auch die neutestamentlichen Schriften anstreiten, damit sein Kampf gegen den heiligen Geist um so lichter strahlte.

Die Aufschriften der heiligen Hymnen, Psalmen und Lieder beseitigte er gänzlich und bezog nach Judenart alle Psalmen auf die Verhältnisse unter Zorobabel und Ezechias, indem er nur drei von dem Herrn gelten liess.

Ja selbst das heiligste Lied, das Canticum canticorum, das von allen Gottesgelehrten und von allen Christen gepriesen und allen Kirchen auf dem ganzen Erdkreise bekannt ist, und das selbst bei den Juden, den Feinden des Kreuzes Christi, in Bewunderung steht, hat der masslos dreiste Mann nach seiner buhlerischen Gesinnung und Zunge gedeutet und von den heiligen Büchern losgetrennt.

Was hätte der in ihm thätige Erfinder und Vater der Gottlosigkeit sich nicht zu thun erdreistet? darum hat er denn, Böses zu Bösem hinzufügend, auf gleiche Weise die Bücher der Paralipomena, das erste und zweite, und nebst den genannten noch Esdras beseitigt.‘

So hatte also Theodor nach Leontius vom alten Testamente das Buch Job, das Hohe Lied, die Psalmenüberschriften, die zwei Bücher der Chronik und Esdras verworfen, vom neuen Testamente aber den Brief Jakobi und die folgenden katholischen Briefe der übrigen Verfasser.

52. Auffallen muss es bei Betrachtung dieses Berichtes, dass hienach Theodor eine Reihe von Büchern, welche im jüdisch-masorethischen Kanon stehen, aus der Sammlung der göttlichen Schriften gestrichen hat, während Leontius ein Gleiches von den sogenannten deuterokanonischen Büchern nicht behauptet. Sollte Theodor wirklich den Büchern Tobias, Judith, Weisheit, Sirach

und der Makkabäer höheres Ansehen zugeschrieben haben, als den ebengenannten, die er aus dem Kanon ausschloss? Vom Buche Sirach lässt sich dies denken [1], da es als kirchliches Vorlese- und Unterrichtsbuch zur Unterweisung der Katechumenen wie in andern Kirchen, so auch bei den Antiochenern das grösste Ansehen genoss und darum in der Protheoria zu der dem Chrysostomus zugeschriebenen Synopsis zwischen den Proverbien Salomos und dem Prediger seine Stelle gefunden hat [2]. Das Buch Baruch kommt nicht in Betracht, da es in der Regel mit dem Brief des Jeremias und den Klageliedern unter dem grösseren prophetischen Buche des Jeremias mitbegriffen war. Sicherlich hat Theodor den genannten Antilegomenen kein höheres Ansehen zuerkannt, als die übrigen Antiochener, welche jene Bücher wohl benützten, aber selten commentierten, und wenn er die von Leontius angeführten Schriften verwarf, hat er diese nicht schonender behandelt. Die Gründe aber, warum Leontius hierüber schweigt, liegen nicht ferne. Es lässt sich im voraus vermuthen, dass er bei Beurtheilung der theodorischen höheren Bibelkritik den jüdischen (masorethischen) Kanon im Auge hatte, in welchem sich die deuterokanonischen Schriften nicht fanden. Darum spricht er von der ‚gottbestimmten Bücherzahl', aus welcher Theodor eine Ausscheidung vornahm [3]. Er meint hiemit die zweiundzwanzig Bücher nach der Zählung der Juden, welche bei ihnen so beliebt war, weil sie mit der Zahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets übereinstimmt.

53. Dass Leontius diesen Massstab zur Beurtheilung des theodorischen Kanons zu Grunde gelegt hat, ergibt sich mit Gewissheit aus seinem eigenen Bücherverzeichnisse, welches er uns in seinem Werke de sectis act. II aufbewahrt hat [4]. Er theilt hier die heiligen Schriften des alten Testamentes in historische,

---

[1] Ueber die Hochschätzung der Gnomologie ben Sira's - ben Eliezer und die Kanonicität des Buches bei den Juden siehe Delitzsch, zur Gesch. der jüd. Poesie. Leipzig 1836 S. 20. 131 u. 198.

[2] In der προθεωρία führt Chrysostomus den engeren Kanon an. Montfaucon, Chrys. opp. T. VI p. 315 sq. Migne T. 56 p. 316.

[3] Ἀποκρίνων δὲ ἐκ τοῦ θεοκρίτου τῶν ἱερῶν βίβλων ἀριθμοῦ.

[4] Πρὸ τοῦ ἅψασθαι ἡμᾶς αὐτῶν (τῶν αἱρέσεων), τέως ἀπαριθμησώμεθα τὰ ἐκκλησιαστικὰ βιβλία. Migne T. 86 p. 1200 sqq. Gallandi. vet. patr. bibl. T. XII p. 628 sqq.

prophetische und didaktische ein. Zu den prophetischen gehören zwölf Bücher: der Pentateuch, Josue, Richter, Ruth, das neunte und zehnte ist die Königsgeschichte, das eilfte die Paralipomena, das zwölfte Esdras, worin die Geschichte der Juden bis zur Rückkehr aus dem Exile unter Cyrus erzählt wird. Die zwei Bücher Samuels, die zwei Bücher der Könige und die zwei der Chronik sind als je eines gerechnet; unter Esdras ist Nehemias mitbegriffen, obwohl die obige Inhaltsangabe desselben unvollständig ist. Hieran reiht Leontius die fünf prophetischen Bücher: Isaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel und das Zwölfprophetenbuch, ‚worin die Prophetie der zwölf Propheten enthalten ist'. Der didaktischen Bücher gibt es vier: Job, als dessen Verfasser manche den Joseph ansahen, die Sprüche Salomos, der Prediger und das Hohe Lied, welches sich in der Ordnung dieser Bücher an letzter Stelle findet, weil seine Auffassung (θεωρία) eine höhere ist. An die drei letztgenannten, welche Salomo zum Verfasser haben, schliesst sich das Psalterium an. Das sind, sagt Leontius, die zweiundzwanzig Bücher des alten Testamentes.

Das neue Testament enthält sechs Bücher: Matthäus und Markus bilden das erste, Lukas und Johannes das zweite, das dritte ist die Apostelgeschichte, das vierte die sieben katholischen Briefe: der Brief des Jakobus, der erste und zweite des Petrus, der erste, zweite und dritte des Johannes und der des Judas. Katholisch heissen sie, weil sie nicht an einen Volksstamm, wie die Briefe Pauli, sondern allgemein an alle geschrieben sind. Das fünfte Buch sind die vierzehn Briefe Pauli, das sechste die Apokalypse des Johannes. Ταῦτά ἐστι, fährt Leontius l. c. 1204 fort, *τὰ κανονιζόμενα βιβλία ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ παλαιὰ καὶ νέα, ὧν τὰ παλαιὰ πάντα δέχονται οἱ Ἑβραῖοι.*

54. In diesem Bücherverzeichnisse erwähnt Leontius nicht das Buch Nehemias, welches nach der Auffassung der Synagoge unter dem Buche Esdras mitverstanden war, nicht das im masorethischen Kanon stehende Buch Esther, noch weniger die sieben in demselben fehlenden sogenannten deuterokanonischen Bücher, welche bei den Protestanten als Apokrypha gelten: (Baruch), Tobias, Judith, die zwei Bücher der Makkabäer, Sirach und Weisheit. Hinsichtlich dieser Schriften also übte Leontius an Theodor keine Kritik und konnte keine üben, weil er selbst sie ebenso-

wenig zum kirchlichen ‚Kanon' rechnete, wie die Juden zum hebräischen. Da nun Theodor nach dem Berichte unseres Gewährsmannes die zwei Bücher der Chronik und Esdras (mit Nehemias) verwarf, so ist durch Analogie der Schluss berechtigt, dass er ebenso mit dem zur gleichen Kategorie gehörigen Buche Esther verfuhr und es um so mehr aus dem Kanon ausschloss, als über den Werth desselben in der Synagoge und in der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte noch verschiedene Ansichten herrschten [1]. Die Bedenken gegen dasselbe rührten teils von seinem Inhalte, teils von den deuterokanonischen Zusätzen her und hatten die Wirkung, dass auch Kirchenlehrer, deren Orthodoxie nie angezweifelt wurde, nach dem Vorgange der Hebräer das Buch bei Aufzählung der kanonischen Schriften mit Stillschweigen übergingen. Darum fehlt dasselbe in den Katalogen des Melito (Euseb. h. e. IV, 26), Athanasius, Gregor von Nazianz u. a.

Aus dem Gesagten ergibt sich durch Analogie der untrügliche Schluss, dass Theodor noch weniger die jüngsten Bücher des alten Testamentes, welche in der Synagoge niemals offizielle Anerkennung fanden, mit Ausnahme des bei Christen und Juden [2] überaus hochgeschätzten und frühzeitig als kanonisch geltenden Buches Ecclesiasticus und des zu Jeremias zählenden Buches Baruch, ‚zur gottbestimmten Zahl der heiligen Bücher' rechnete oder, richtiger gesagt, zum mindesten eine ähnliche Kritik an ihnen übte, wie an den älteren historischen Schriften, von denen Leontius behauptet, dass er sie aus dem Kanon der göttlichen Bücher ausgeschlossen habe.

55. Was das neue Testament betrifft, so theilt Leontius das Verzeichniss desselben unverkürzt mit. Theodor aber hatte nach seinem obigen Berichte ‚den Brief Jakobi und die folgenden katholischen Briefe der übrigen Verfasser verworfen'. Es fragt sich nun, ob wir unter diesen Worten [3]: *αὐτήν τε τοῦ μεγάλου Ἰα-*

---

[1] Vgl. Bleek, Einl. in das A. T. Berlin 1860 S. 688. Herbst, Einl. in das A. T. I. S. 13.

[2] Im Talmud steht Sirach B. Kamma 92 b als einziges didaktisches Buch des Kanons neben Thora und Nebiim.

[3] Fr. Turrianus übersetzt: ipsam epistolam Jacobi et alias deinceps aliorum catholicas abrogat et antiquat. Credner theilt die Hauptstellen seiner lat. Version hinsichtlich des Kanons mit, führt die Bücher auf, von denen Leontius sagt, dass sie Theodor verworfen habe, wozu Esdras zu ergänzen ist, und

κώβου τὴν ἐπιστολὴν καὶ τὰς ἑξῆς τῶν ἄλλων ἀποκηρύττει καθολικάς (Leont. l. c. lib. III c. XIII) die sämmtlichen katholischen Briefe zu verstehen haben oder ausser dem Briefe Jakobi nur noch die vier letzten, welche in den ersten Jahrhunderten nicht allgemein als kanonisch anerkannt und namentlich von der antiochenischen und syrischen Kirche (der katholischen und nestorianischen) bis ins späte Mittelalter aus dem engeren Kanon ausgeschlossen blieben, obwohl sie zum Zweck der Erbauung Verwendung fanden. Hält man den Wortlaut der angeführten Stelle mit der Reihenfolge der sieben katholischen Briefe im Kataloge des Leontius zusammen, wo der Brief des Jakobus den ersten Platz einnimmt, so müsste hiernach Theodor auch den ersten Brief Petri und den ersten des Johannes aus dem Kanon und öffentlichen kirchlichen Gebrauche (ἀποκηρύττει) ausgeschlossen haben. Allein dies ist höchst unwahrscheinlich. Denn erstens hätte er sich hiemit in Widerspruch gegen die beständige Uebung und Lehre der antiochenischen Kirche gesetzt, wo der erste Brief Petri und der erste Johannis im Kanon standen. Er wagte wohl auch die Bücher Job und Hohes Lied im Widerspruch mit der Tradition aus inneren Gründen scharf zu kritisieren, und er konnte dies mit einem Scheine historischer Berechtigung bei den jüngeren Büchern der Chronik, Esdras und Esther thun; aber ein solches Verfahren war bei jenen zwei hoch angesehenen Briefen des neuen Testamentes nicht denkbar, und lag hiezu weder in der Geschichte noch in der inneren Beschaffenheit derselben ein Anlass. Sodann aber hätte die Ausschliessung dieser zwei Briefe aus dem Kanon auf dem fünften allgemeinen Concil nicht ohne Rüge und Censur bleiben können. Zudem dürfen wir bei der Neigung des Leontius, die Farben bei Beurtheilung Theodors stark aufzutragen und seine Fehler in grellem Lichte zu malen, jene Worte nicht pressen. Er legt selbst kein grosses Gewicht darauf, dass Theodor ‚auch

bemerkt: ‚Leider ist nur die von dem Jesuiten Turrianus gemachte Uebersetzung gedruckt. Wie vorsichtig man jenes ‚alias . . . aliorum‘, den Gegner überhaupt zu nehmen hat, leuchtet von selbst ein‘ (Gesch. des neutestamentl. Kanons, herausgeg. von Volkmar. Berlin 1860 S. 230). Der griechische Originaltext des Leontius, der in demselben Jahre im Druck erschienen ist, weist keine wesentliche Abweichung nach und bestätigt jene Uebersetzung als correkt. Migne, patr. curs. compl. Paris 1860 T. 86 p. 1366.

die folgenden Briefe der anderen Verfasser aus der öffentlichen Lesung ausgeschlossen habe', wie aus der allgemeinen Ausdrucksweise dieses Tadels zu schliessen ist, und konnte daraus auch keinen schweren Vorwurf erheben, weil auch viele andere Kirchenlehrer bis zur Zeit des Leontius ebenso mit den vier jüngeren katholischen Briefen verfuhren, ohne dass desshalb ihre Orthodoxie angefochten worden wäre. Aus dem gleichen Grunde hat er auch kein Wort der Rüge über die Ausschliessung der Apokalypse aus dem Kanon, welche Theodor sicher ebensowenig gebrauchte wie Chrysostomus (Migne T. 56 p. 307). Hätte Theodors vernichtende Kritik auch den ersten Brief Petri und den ersten des Johannes betroffen, so hätte Leontius diese Schriften so gewiss namentlich aufgeführt, wie den weniger anerkannten Jakobusbrief.

Was dieser meiner Beweisführung zur Bestimmung des theodorischen Kanons aus Ermanglung anderweitiger Nachrichten etwa noch an Bündigkeit abgeht, wird sich im dritten Theile meiner Abhandlung als Folgerung aus dem Nachweis der Identität des theodorischen und junilischen Kanons ergeben.

56. Fassen wir nun die Schriften des alten und neuen Testamentes zusammen, welche Theodor nach dem Ausdrucke des Leontius nicht als ἐκκλησιαστικά und nicht als κανονιζόμενα βιβλία ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, als Glaubensnorm und Quelle zur Erkenntniss der geoffenbarten Heilswahrheiten betrachtet hat, so sind es folgende: das Buch Job, das Hohe Lied, die Psalmenüberschriften, die zwei Bücher der Paralipomena oder Chronik, Esdras (mit Nehemias), Esther und die jüngsten Schriften des alten Testamentes: Tobias, Judith, Weisheit, und die zwei Bücher der Makkabäer; vom neuen Testamente aber der Brief des Apostels Jakobus, der zweite des Petrus, der zweite und dritte des Johannes, der Brief des Apostels Judas und die Apokalypse des Johannes. In Betreff der letzteren wich übrigens Theodor von der Lehre und Uebung seiner Schule so wenig ab, wie bei den vier jüngsten katholischen Briefen.

57. Den Bericht des Leontius finden wir hinsichtlich des Buches Job und des Hohen Liedes in den Akten der zweiten allgemeinen Synode zu Constantinopel (553) bestätigt [1].

---

[1] Mansi, concil. nova coll. IX, 223—227.

Das Buch Job ist, meint Theodor, den Dramen der heidnischen Dichter nachgebildet, welche die Begebenheiten, die sie behandeln, aus Volkssagen oder aus der Geschichte entnehmen, aber um ihre Weisheit und Kunstfertigkeit in der Darstellung und Behandlung des Stoffes zu zeigen, nach Willkür Personen redend und handelnd so einführen, dass sie ihren eigenen Ruhm erhöhen und das Lob der ihnen in den Mund gelegten Worte ernten. So habe auch der Verfasser des Buches Job die herrliche und klare Geschichte dieses Gerechten aus Eitelkeit in überflüssiges Wortgepränge gekleidet. Darauf bedacht, den grossartigen Stoff zur Vermehrung seines Ruhmes in ein Drama umzugestalten, habe er der historischen Schönheit geschadet und ganz und gar ausser acht gelassen, dass ein grosser Unterschied zwischen einer geschichtlichen Begebenheit nach der einfachen Darstellung und erhabenen Tiefe der heiligen Schrift und zwischen überflüssigem und erdichtetem Wortprunk bestehe. Es sei demnach beim Buche Job der Verfasser von der geschilderten historischen Persönlichkeit wohl zu unterscheiden. Jener sei mit der hellenischen Weisheit vertraut und ein Freund heidnischer Dichtungen gewesen, der selige Job aber ein gerechter Edomiter, dessen Lebensgeschichte in aller Mund weit über die Grenzen Israels bekannt gewesen; das göttliche Zeugniss beim Propheten habe seinen Ruhm noch erhöht[1]. Die poetische Ausschmückung und Schilderung habe den moralischen Werth und den Nutzen der Geschichte abgeschwächt und Anlass zum Tadel sowohl des frommen Dulders als des Buches Job gegeben.

Es sei dichterische Fiktion, wenn er den Satan im Wettkampfe gegen Gott schildere (1, 7 ff.) und den gerechten, weisen und starkmüthigen Job eine Reihe ungereimter Verwünschungen gleich am Anfange des Buches ausstossen lasse (Kap. 3). Doch noch Aergeres komme am Schlusse des Buches (42, 14) vor, wo der Verfasser sage, Job habe seiner dritten Tochter den Namen Horn der Amalthea[2] gegeben, ein offenkundiger Beweis, wie sehr

[1] Theodor hatte hier offenbar Ezech. 14, 14. 20 im Auge.

[2] Theodor, des Hebräischen unkundig, knüpft diese Erörterung an den Text der Septuaginta Ἀμαλθείας κέρας, sprichwörtlich ‚Horn des Ueberflusses‘, hergenommen von der Ziege Amalthea, welche den Zeus säugte. Hebräisch קֶרֶן־הַפּוּךְ Schminkhorn.

er der heidnischen Mythologie und den Dichtungen der Abgötterei zugethan gewesen sei, da ja der selige Job, ein Barbar (im griechischen Sinne des Wortes) und ein Idumäer nichts von Juppiter, Saturn und Juno habe wissen können. Aber vorausgesetzt, er habe darum gewusst, hätte er doch seiner auf Gottes Fügung ihm gebornen Tochter keinen Namen aus der griechischen Göttergeschichte ertheilt, da hierin ja keine Zier und Ehre liege. Weitere Dichtungen seien die Reden, die er nach Belieben bald den Gerechten, bald wieder seinen Freunden in den Mund lege (Kap. 3—31), die Schmähungen und Beleidigungen, welche Eliu wider den Gerechten ausstosse (Kap. 32—37), und endlich das im Kap. 41 beschriebene Seeungethüm, welches er mit der Grösse und Erhabenheit Gottes in Verbindung bringe.

58. Das Hohe Lied, schreibt Theodor im Widmungsschreiben an einen Freund, der ihn um Erklärung desselben ersucht hatte, habe er früher nicht lesen wollen, weil es weder der prophetischen noch der historischen noch der belehrenden Redegattung angehöre, auf seine Aufforderung hin aber habe er es unter Gähnen und schläfriger Langweile durchgegangen. Es sei ein Hochzeitsgedicht zur Mahlzeit, bei der Verheirathung Salomos mit einer ägyptischen Prinzessin verfasst. Die gegen die jüdischen Satzungen verstossende Verehelichung des Königs mit einer Ausländerin von der verhassten schwarzen Farbe (nigra sum 1, 4) und dem in alter Zeit verfluchten Stamme Chams habe den Unwillen der Juden erregt und harten Tadel und heftige Widersprüche hervorgerufen. Der König habe, durch diese Vorwürfe gereizt, zu seiner Vertheidigung, um den Tadel unverständiger Leute zu widerlegen und das Wohlgefallen der chamatischen Braut zu erwerben, dieses Lied entworfen. Um zu zeigen, dass der geäusserte Tadel das Vergnügen nur erhöhe, beginne das Lied mit dem Ausdrucke der zärtlichsten Empfindung. Die Absicht des Verfassers sei die Beschämung der schmähsüchtigen Israeliten.

Indessen sollen die Leser dieses Buches nicht glauben, sagt das weitere Fragment, dass es eine Aufforderung zur Schamlosigkeit wäre und desshalb Hass verdiene. Andererseits aber sei es auch nicht ein prophetisches Buch, das etwa als Weissagung über die künftigen Güter der Kirche Lob verdiene. Denn hätte der Verfasser die prophetische Gnade erhalten, so wäre dies im

Buche doch wenigstens durch Erwähnung des Namens Gottes angedeutet worden [1], wie das ja in allen prophetischen Schriften geschehe. So wäre es also nicht in höherem messianischen Sinne aufzufassen, sondern didaktisch als ein zum Hochzeitmahl verfasstes Lied, sowie auch Plato ein Gastmahl von der Liebe verfasst habe. Das eben sei der Grund, warum das Hohe Lied weder bei den Juden noch in der christlichen Kirche jemals zur öffentlichen Lesung verwendet worden sei.

59. Was den Theodor bestimmt habe, die Psalmenüberschriften zu verwerfen, ersehen wir aus der Erklärung Theodorets [2] zu Psalm 26. Er hielt sich nemlich ausschliesslich an die Leseart der ihm vorliegenden Septuagintarecension, jedenfalls an die Ausgabe Lucians, ohne auf den hebräischen Text und die Hexapla zurückzugehen, nahm an der dort vorgefundenen Aufschrift *ψαλμὸς τοῦ Δαυὶδ πρὸ τοῦ χρισθῆναι* (Hebr. Ps. 27 blos לדוד) aus inneren Gründen Anstoss und verwarf, anstatt die Leseart zu berichtigen oder die Schwierigkeit durch Erklärung zu beseitigen, auch andere Psalmenüberschriften als unecht [3]. Theodoret bemerkt zu jener Aufschrift, die sich auch im Codex Vaticanus findet: *ταύτην ἐν τῷ ἑξαπλῷ τὴν ἐπιγραφὴν οὐχ εὗρον, ἀλλ᾽ ἐν ἐνίοις ἀντιγράφοις.* Hieran, fährt er fort, nahmen einige Anlass, alle Psalmenüberschriften als unecht zu verwerfen. Denn, sagen sie, wie war es möglich, dass David vor seiner Salbung und vor Empfang der Gnade des heiligen Geistes prophetische Psalmen verfasste, zumal da er damals nicht König, sondern ein Hirtenknabe war? Theodoret erklärt die Schwierigkeit mit dem Hinweis auf die dreimalige Salbung Davids und setzt die Abfassung vor dessen zweite

---

[1] Theodor will hiemit sagen: Wäre die allegorisch-geistige Auffassung des Buches statthaft, so müsste der Schlüssel und Führer hiezu im Texte selbst liegen. Dazu berechtigt aber der Wortlaut nirgends. Es hat also eine geschichtliche Veranlassung und eine didaktische Tendenz.

[2] Opp. Theodoreti ed. Migne T. 80, Ps. 26, p. 1048. Praef. in Psalmos ib. p. 864: *Ἐπειδὴ δὲ καὶ τὰς ἐπιγραφὰς τῶν ψαλμῶν ψευδεῖς τινες ἀπεκάλεσαν, ἀναγκαῖον ἡγοῦμαι καὶ περὶ τούτου βραχέα διεξελθεῖν κτλ.*

[3] In den von A. Mai, nova bibl. patr. VII, 390. III, 290. Migne T. 66 p. 248 sqq. publizierten Psalmenfragmenten finde ich für Pss. 6. 9. 44, wo die Erklärung mit dem Anfang beginnt, keine Ueber- und Beischrift angeführt, wohl aber in dem messianisch erklärten Ps. 8: *καὶ διὰ τοῦτο ἐπιγέγραπται· Παρὰ τῶν ληνῶν.*

Erwählung, die mit Sauls Tod erfolgte. Dass er mit jenem Tadel seinen Lehrer im Auge gehabt, unterliegt keinem Zweifel. Seinen Namen nennt er niemals, er bedient sich, wo er ihn und seine Nachtreter bekämpft, regelmässig des unbestimmten Fürwortes τινές. In der Vorrede zu seinem Psalmencommentar nennt er es eine Verwegenheit, die Psalmenüberschriften zu verwerfen, da sie sich schon zur Zeit des Ptolemäus, der nach Alexander König von Aegypten war, vorfanden und von allen siebenzig Aeltesten, wie die ganze übrige heilige Schrift, in das Griechische übersetzt wurden. Hundertfünfzig Jahre früher schrieb Esdras, von der göttlichen Gnade erfüllt, jene Bücher wieder auf, welche teils durch die Nachlässigkeit der Juden, teils durch die Bosheit der Babylonier längst zu Grunde gegangen waren, und die Siebenzig haben sie nicht ohne göttliche Erleuchtung und mit grosser Genauigkeit übersetzt und nebst dem übrigen Texte auch die Psalmenüberschriften interpretiert. Daher ist es eine Verwegenheit und Dreistigkeit, sie unecht zu nennen und die eigene Einsicht und Weisheit über die Wirksamkeit des heiligen Geistes zu setzen.

60. Theodors Kritik des Buches Job, des Hohen Liedes und der Psalmenüberschriften stützte sich also lediglich auf innere Gründe und ist von oberflächlichem Räsonnement nicht frei zu sprechen. Die historischen Zeugnisse für die Echtheit und Autorität, das Ansehen, dessen sich jene Bücher und Schriftstücke in der Synagoge und Kirche erfreuten, die Erklärung früherer und gleichzeitiger Kirchenlehrer liess er ausser acht. Subjektive Ansichten, vorgefasste Meinungen und die Rücksicht auf die Gegner, die er bekämpfte, bestimmten sein Urtheil über den Charakter und Werth jener Schriften. Die Vergleichung des Urtextes und der syrischen und griechischen Uebersetzungen zur Beseitigung der auftauchenden Schwierigkeiten hielt er bei dem hohen Ansehen, welches er der Septuaginta zuschrieb, für überflüssig. Dogmatische Befangenheit, Unkenntniss des Originaltextes und des biblischen Sprachgebrauchs, auf den er sonst entscheidendes Gewicht legte, buchstäblich wörtliche Auffassung bildlicher Ausdrücke, der Eifer und die Hast, die Einreden der Gegner abzuschneiden und gotteswürdige Erklärungen zu geben, rissen ihn zu Behauptungen fort, welche wissenschaftlich unhaltbar waren, das Ansehen der heiligen

Bücher schädigten und ihrer Ausschliessung aus dem Kanon gleichkamen.

61. Ist nach Origenes[1] die Fülle der göttlichen Majestät über alle Theile der heiligen Schriften ergossen und selbst über den zufälligen Buchstaben ausgebreitet, welchem Spuren der göttlichen Weisheit aufgeprägt sind, wesshalb wohl auch der Heiland sagte, dass kein Jota und kein Strichlein vom göttlichen Gesetze vergehen solle (Matth. 5, 18): so hielt Theodor die äussere Anlage, die stilistische Darstellung und sprachliche Einkleidung eines Buches für entbehrliche Zuthat und überflüssiges Beiwerk des menschlichen Autors und betrachtete nur den Inhalt als werthvoll und wesentlich. Der Verfasser des Buches Job ist mit den Dichtungen der Heiden vertraut gewesen und hat die erbauliche Geschichte des frommen Dulders in prunkvolle Rede und in die Form eines heidnischen Dramas eingekleidet. Er habe sich hiebei von eitler Ruhmsucht leiten lassen und durch diese poetische Ausschmückung dem Ansehen des gerechten Job in hohem Grade bei jenen geschadet, welche die heiligen Schriften, deren wesentliche Eigenschaften Einfachheit und erhabene Tiefe seien, nicht mit der schuldigen Ehrfurcht zu beurtheilen pflegen. Dadurch habe er viele Anschuldigungen gegen dieses Buch veranlasst, welche zu Anklagen des seligen Job benützt würden. Das Hohe Lied sei ein Hochzeitsgedicht auf Salomos Vermählung mit der äthiopischen Braut chamitischen Stammes. Doch seien bei dieser Auffassung zwei Extreme zu vermeiden: man dürfe es weder als eine Mahnung zur Schamlosigkeit, noch auch als eine prophetische Verkündigung der Güter der Kirche betrachten. Form und Inhalt seien dem Symposion Platos nachgebildet.

62. So verwarf er im Drange und Streben nach historischer Erklärung und in der Voraussetzung, dass der geschichtliche Inhalt auch in das schlichte Gewand der Erzählung gekleidet sein müsse, im Buche Job alle Elemente der Darstellung, welche eine andere Form verrathen, und billigte im Hohen Liede nur das, was eine historische Beziehung und didaktische Tendenz zulässt. Bei jenem sind ihm die dramatisch-lyrischen Bestandtheile, anstatt

---

[1] Hom. in Jerem. XXI, 282. Redepenning, Origenes. Bonn 1841. I. S. 259 ff.

sie anzuerkennen und zu erklären, ein Kriterium der Verwerflichkeit; bei diesem verkennt er, an der buchstäblich historischen Auslegung haftend, den allegorischen Charakter der bräutlichen Liebe Salomos und Sulamiths, welche in dramatisch-lyrischen Wechselgesängen ihren Ausdruck findet, obwohl jenes Bild zur Schilderung der Liebesgemeinschaft Jehovas mit seinem Volke den heiligen Schriften geläufig ist. Bei seiner nüchternen Verstandesrichtung vermochte er sich nicht zur Erfassung der erhabensten Werke der hebräischen Literatur zu erheben. Er zog den Schluss: Im Buche Job findet sich Unstatthaftes, Gottes Unwürdiges, dem Charakter einer historischen Schrift Widersprechendes; solche Dinge beeinträchtigen das Ansehen der göttlichen Bücher: also ist die formelle Darstellung dieser Schrift bei aller Vorzüglichkeit des Inhaltes misslungen und verwerflich. Indem er so von denselben Prämissen ausging, wie Origenes bei Erklärung der Schöpfungsgeschichte, der Berichte über das Paradies, über das Leben der Patriarchen u. dgl., und ähnliche apologetische Zwecke verfolgte wie jener, gelangte er auf entgegengesetztem Wege zu demselben destruktiven Resultate, zur Abschwächung der Autorität und des göttlichen Charakters ganzer Bücher. Im Streben, das Ansehen der heiligen Schriften gegen Spötter und Feinde des christlichen Glaubens zu rechtfertigen, schädigten sie dasselbe aus missverstandenem Eifer. Origenes erklärte geschichtliche Stücke allegorisch und deutete in der Absicht, eine gotteswürdige Auslegung zu geben, die historische Wahrheit ganzer Abschnitte hinweg, Theodor brachte in der gleichen Tendenz ganze Bücher seiner willkürlichen Kritik zum Opfer.

63. Die entschiedenste Sprache gegen dieses Verfahren Theodors führt Theodoret[1] in der Vorrede zu seinem Commentare über das Hohe Lied, wo er jene Auslegung sinnlos, mährchenhaft und frivol nennt und eitle Selbstüberschätzung, Vertrauen auf die eigene Einsicht, Missachtung der Autorität der Väter, des kirchlichen Ansehens des Buches und des göttlichen Ursprungs des Kanons, sowie Verkennung der Eigentümlichkeit der heiligen Schriften, welchen die metaphorisch-allegorische Darstellung geläufig ist, als die

[1] Theodoreti opp. Migne T. 81 p. 29—30. Ed. Schulze T. II p. 4 sqq.

Gründe jener Verirrung der buchstäblich wörtlichen und roh sinnlichen Auffassung und Erklärung bezeichnet. ‚Da einige Leute, welche das Hohe Lied verdächtigen und seinen geistigen Charakter leugnen, Mährchen, wie sie nicht für verrückte alte Weiber passen, weben und dichten und die Behauptung wagen, dass es der weise Salomo auf sich und die Tochter Pharaos abgefasst habe, andere dieses Schlages aber die Einbildung hegen, die Sunamitin Abisai sei die Braut, wieder andere, die es mit mehr Verehrung betrachteten, es eine königliche Schrift genannt haben und unter der Braut das Volk, unter dem Bräutigam den König verstehen: hielt ich es beim Beginn meiner Auslegung für nothwendig, zuerst diese erlogene und schädliche Ansicht zu widerlegen, dann die richtige und klare Idee (τὸν σκοπόν) der Schrift darzustellen. Jene hätten anerkennen sollen, dass die seligen Väter viel mehr Weisheit und Geist als sie selbst besassen. Diese aber haben das Hohe Lied unter die heiligen Schriften eingereiht, ihm dadurch einen kanonischen und geistigen Charakter zuerkannt und es als ein der Kirche würdiges Buch erklärt. Hätten sie es anders verstanden, so würden sie es nicht unter die heiligen Schriften gerechnet haben, da sein Thema dann Unenthaltsamkeit und sinnliche Liebe wäre. Selbst der heilige Geist hat ihm durch die wunderbare Wiederherstellung der biblischen Sammlung unter Esdras die Signatur der Göttlichkeit aufgedrückt. Die Frucht des heiligen Geistes ist Enthaltsamkeit, die des Widersachers Unenthaltsamkeit. Als kanonisches Buch haben es viele Väter commentiert und daraus Stellen zur Ausschmückung ihrer Schriften entnommen: Eusebius von Cäsarea, Origenes aus Aegypten, der mit der Martyrkrone gezierte Cyprian von Karthago und noch ältere, den Aposteln näher stehende, ferner in neuerer Zeit die Zierden der Kirche, Basilius der Grosse, die beiden Gregore, von denen der eine der Blutsverwandte (Gr. von Nyssa, der Bruder) des Basilius, der andere (von Nazianz) sein Freund war, der edle Glaubensheld Diodor und Johannes (Chrysostomus), der noch heute den ganzen Erdkreis mit dem Thau seiner Lehre begiesst.‘

64. Zur richtigen Würdigung des theodorischen Kanons ist es von Interesse, die Umstände und Gründe zu erwägen, warum und inwiefern Theodor die obengenannten Bücher aus der Zahl der heiligen Schriften ausgeschieden habe. Was das Buch Job,

das Hohe Lied und die Psalmenüberschriften betrifft, so sind wir hierüber durch die angeführten Zeugnisse und Fragmente aus seinen Schriften im ganzen unterrichtet. Für die anderen Bücher, welche er nach dem ausdrücklichen Berichte des Leontius aus dem Kanon ausgestrichen haben soll, nemlich die zwei Bücher Paralipomenon, Esdras (mit Nehemias), vom neuen Testament den Brief Jakobi und die vier folgenden katholischen Briefe, sind wir in dieser Beziehung ohne weitere Nachrichten. Leontius selbst gibt für dieses Verfahren Theodors die Motive nicht an; nur für den Brief Jakobi nennt er einen Grund, jedoch so, dass er deutlich durchblicken lässt, er halte ihn selbst nicht für objektiv zuverlässig.

Er rügt nemlich die Verwerfung des Buches Job durch Theodor mit dem Hinweis auf die apostolische Bestätigung, die dasselbe im Briefe des Jakobus 5, 11 gefunden habe, wo geschrieben steht: ‚Von der Geduld Jobs habt ihr gehört und das Ende des Herrn wisset ihr', und fügt dann bei: ‚Denn nirgends sonstwoher ist uns Kunde von seiner Geduld oder Nachricht von seinem Ende zugekommen, als aus der von ihm handelnden Schrift. Das gerade ist, meine ich, der Grund, warum er den Brief des Jakobus und die darauf folgenden katholischen Briefe der anderen Verfasser aus dem öffentlichen Gebrauche ausschliesst.' [1]

Ich glaube gern, dass Theodor den Brief des Apostels Jakobus, ähnlich wie die vier katholischen Briefe zweiten Ranges, nicht angenommen hat, aber sicher nicht aus dem von Leontius angegebenen Grunde. Denn folgerichtig hätte er dann auch das Buch Ezechiel verwerfen müssen, wo der Prophet den Job mit Noe und Daniel als Männer nennt (14, 14. 20), die der Herr um ihrer Gerechtigkeit willen retten würde, wenn er auch ihr Heimatland seiner Sündhaftigkeit und Untreue wegen dem Verderben preisgäbe. Sodann hat ja Theodor nur die formelle Darstellung des Buches Job gerügt, die Geschichte und Person des Dulders aber überaus hoch gehalten, ihn den Gerechten, den Seligen genannt und als einen Mann gepriesen, der durch Weisheit, Mannhaftigkeit und Gottesfurcht ausgezeichnet, bei Israeliten und Ausländern An-

---

[1] Δι' ἣν αἰτίαν αὐτήν τε, οἶμαι, τοῦ μεγάλου Ἰακώβου τὴν ἐπιστολὴν καὶ τὰς ἑξῆς τῶν ἄλλων ἀποκηρύττει καθολικάς. Leont. Byz. adv. Nest. et Eutych. lib. III c. 13. 14. Migne T. 86 p. 1365.

erkennung gefunden habe und durch das Zeugniss Gottes beim Propheten Ezechiel noch berühmter geworden sei. Demnach konnte das im Briefe Jakobi dem Job gespendete Lob kein Grund und Anlass für Theodor sein, diesen Brief nebst den anderen katholischen Briefen zu verwerfen. Leontius stellte dies auch nur als seine persönliche Meinung hin und geht dabei von der falschen Voraussetzung aus, dass wir nirgends sonstwoher Kunde über Jobs Geduld und endliche Rettung und Verherrlichung bekommen hätten, wobei er dessen rühmende Erwähnung bei Ezechiel 14, 14. 20 übersehen hat, abgesehen von Tobias 2, 12 ff., ein Buch, das hier nicht in Betracht kommt, weil er es selbst nicht zum Kanon zählte.

65. Warum Theodor die deuterokanonischen Schriften des alten Testamentes, das Buch Esther und die fünf genannten katholischen Briefe nebst der Apokalypse nicht zur Zahl der kanonischen Bücher gerechnet habe, lässt sich zur Genüge aus der allgemeinen Geschichte des Bibelkanons erklären, und ist dies kein dem Theodor eigentümliches Verfahren. Wir finden die gleiche Erscheinung auch bei anderen Kirchenschriftstellern und selbst bei seinem strengen Censor Leontius. Sie übergehen jene Bücher, namentlich des alten Testamentes, in den Katalogen, welche sie über den Kanon der heiligen Schriften verfasst haben. Es handelt sich also hier vorzüglich nur noch um die nähere Erörterung der Gründe, welche ihn zur Ausschliessung der zwei Bücher Paralipomenon, Esdras und Nehemias aus dem Kanon bestimmt haben können.

Da Theodors Kritik dieser Bücher vom fünften ökumenischen Concil nicht gerügt worden ist, so lässt sich daraus schliessen, dass er ihnen die göttliche Inspiration nicht ganz und gar abgesprochen und überhaupt keine inneren Gründe gegen ihr kanonisches Ansehen vorgebracht habe. Nimmt man hiezu noch seine hohe Werthschätzung der Geschichte, so spricht im voraus die Vermuthung dafür, dass er sich bei ihrer Beurtheilung vornehmlich von historischen Rücksichten leiten liess. Diese Annahme finden wir bei näherer Erwägung seiner Ansichten über die göttliche Inspiration der heiligen Schriften auch vollkommen bestätigt. Es ist die prophetische Begabung, die er bei den Verfassern der jüngeren Bücher in Ermanglung einer fortlaufenden Prophetenreihe vermisste und die er nur bei den Propheten im engsten Sinne des Wortes für unumgänglich nothwendig hielt, um den von

ihnen verfassten Schriften nebst der Gabe der Inspiration auch die Eigenschaft der Prophetie zuzueignen. Dieser Mangel an prophetischer Bezeugung und Begabung kommt der jüngeren Abfassungszeit dieser Schriften gleich und begründet eine besondere Art und einen geringeren Grad der Inspiration, während nach der vorherrschenden Anschauung in Hinblick auf 2 Petri 1, 21 jeder inspirierte Autor als Prophet Gottes zu betrachten ist. Leontius hat, soviel ich finde, jene Unterscheidung des inspirierten Charakters der Ausschliessung der betreffenden Bücher aus dem Kanon gleich geachtet. Dies wird sich deutlicher aus folgender Erörterung ergeben.

66. Theodor unterschied nemlich selbst bei Büchern der ersten Klasse, deren Kanonicität er nicht anfocht, verschiedene Arten und Grade der Inspiration. Er betrachtete nicht alle Autoren der heiligen Schriften als Propheten Gottes im strengen Sinne des Wortes, welche vom heiligen Geiste erleuchtet und getragen die Ereignisse aller Zeiten überschauen, sondern unterschied zwischen dem Charisma der Prophetie und dem der Weisheit. Der Geist der prophetischen Begabung war dem Salomo bei Abfassung der Proverbien und des Buches Ekklesiastes nicht zu Theil geworden, noch weniger dem Verfasser des Buches Job und des Hohen Liedes. Salomo besass jedoch das Charisma der Weisheit in hohem Grade, welches ihn zur Abfassung der didaktischen Bücher der Sprüche und des Predigers befähigte: Proverbia et Ecclesiastica, quae ipse ex sua persona ad aliorum utilitatem composuit, cum prophetiae quidem gratiam non accepisset, prudentiae vero gratiam, quae evidenter altera est praeter illam secundum beati Pauli vocem [1]. Welche Stelle des Apostels er hiebei im Auge gehabt, ist aus dem in den Concilsakten erhaltenen Fragment der Einleitung zu seinem Commentar über das Buch Job, welchem obige Worte entnommen sind, nicht ersichtlich, ergibt sich aber

---

[1] Mansi, conc. coll. T. IX p. 223 cap. 63. Harduin T. III p. 186. Ich verstehe Ecclesiasten, die Codices haben die Lesearten Ecclesiastica und Ecclesiaste. Dass Salomo der Verfasser des Buches Ecclesiasticus nicht war, kann dem Theodor kaum entgangen sein, obwohl noch Chrysostomus erwähnt (Synops. Migne T. 56 p. 370), dass nach der Ansicht ‚mancher' Salomo Verfasser der σοφία πανάρετος sei. Auch schrieben die Antiochener durchweg: ἡ τοῦ Σειρὰχ σοφία. Cf. Chrys. l. c. p. 316 und ed. Montfaucon T. VI p. 316.

aus seinem Commentar über den Propheten Nahum K. 1, wo er aus 1 Kor. 12, 8: *ᾧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα* zeigt, dass die Gnadengaben verschieden sind je nach Bedürfniss und Zweck [1].

Obwohl Theodor hiemit die genannten Bücher zunächst nur aus der prophetischen Redegattung ausnehmen wollte, deren Gegenstand die göttliche Verkündigung gegenwärtiger, vergangener und zukünftiger Dinge ist, so hat doch das zweite allgemeine Concil zu Constantinopel diesen Satz, soweit er die genannten Bücher betrifft, zur Censur ausgehoben, offenbar weil er den Verfassern jener Bücher die prophetische Inspiration absprach, den Charakter und Fernblick der Prophetie, welcher die Zukunft in gleicher Art wie die Gegenwart und Vergangenheit durchschaut, nicht zuschrieb und den Inhalt dieser Schriften nur auf die Belehrung der Mitwelt beschränkte [2]. Immerhin aber betrachtete er die Gabe der Weisheit, die dem Verfasser der Proverbien und des Ekklesiastes zur Seite stand, nicht als Menschenweisheit [3], sondern als übernatürliche Begnadigung und Erleuchtung durch den heiligen Geist, wie aus seiner Auffassung der erwähnten Worte des Apostels Paulus 1 Kor. 12, 8 ersichtlich ist. Aus der Definition der ökumenischen Synode ist als kirchliche Lehre zu folgern, dass die Verfasser der Bücher der Proverbien, des Predigers, des Hohen Liedes und des Buches Job vom Geiste der Prophetie inspiriert gewesen sind. Hinsichtlich der Bücher der Chronik und des Es-

[1] Mai, nova patr. bibl. VII, 213. Migne 66, 402.

[2] In diesem Sinne ist der angeführte Satz Theodors verworfen, nicht weil er die göttliche Inspiration der Sprüche und des Predigers (nach andern des Buches Sirach) als solche geleugnet oder die prophetische Inspiration überhaupt nur auf die Weissagung des Zukünftigen beschränkt hätte (Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik, Freib. 1873. I. S. 110). Kein Gedanke ist den Antiochenern und Theodor geläufiger als der, dass die prophetische Verkündigung alle Zeiten umfasse, die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Vgl. Theodors Vorreden zu den Commentaren über die kleinen Propheten. Mai l. c. VII. 1 sqq. 94. Migne 66, 246 alib. Chrys. Synops. script. sacr. Migne 56, 317. Theodoret, praef. in Psalm. Migne 80, 862. S. unten § 89.

[3] Theodor will nicht sagen, wie Welte (Tüb. theol. Quartalschr. 1855 S. 81) meint, dass die Sprüche salomonische, nicht göttliche Weisheit seien. ‚Ex sua persona' geht nicht auf die eigene Einsicht, sondern auf die eigene Lebenserfahrung Salomos und besagt, dass sie teils salomonische Lebensweisheit enthalten, teils in symbolisch-allegorische Form gekleidet seien.

dras hat die genannte Synode eine Definition nicht gegeben. Dass Theodor bei diesen Schriften die gleiche Unterscheidung gemacht und ihren Verfassern das Charisma der Prophetie abgesprochen hat, unterliegt nach seinem obigen Inspirationsbegriff keinem Zweifel. Selbst Theodoret hat sich ähnlich ausgesprochen, indem er die Paralipomena als Nachlese aus vielen prophetischen Büchern mit historischen Zuthaten des Verfassers zur Herstellung der geschichtlichen Einheit der biblischen Berichte bezeichnet und aus der Erwähnung der babylonischen Gefangenschaft beweist, dass sie nach dem Exile verfasst sind. Οὐδεὶς γὰρ ἱστορίαν συγγράφων τὰ μεταγενέστερα λέγει, ἀλλ' ἢ τὰ πρότερα ἢ τὰ ἐπ' αὐτοῦ γεγενημένα· προφητῶν γὰρ ἴδιον τὸ προλέγειν τὰ μέλλοντα [1].

67. Theodor lehrte also verschiedene Arten und Grade der Inspiration [2]. Er mochte sich hiebei an die Lehre und Uebung der alten Hebräer anschliessen, welche vermöge ihres weiten Inspirationsbegriffes alle Bücher der Vorzeit für göttlich inspirierte hielten, welche über theologische Gegenstände, über die Geschichte des unter göttlicher Führung stehenden Volkes Israel handelten und religiöse Belehrung oder sittliche Erbauung bezweckten. Philo betrachtete alle im Geiste der Religion verfasste Schriften, die seinigen miteingeschlossen, als inspiriert. Der hellenischen Anschauung folgten auch die Essäer in Palästina und die Therapeuten in Aegypten [3]. Aber diese Anschauung reicht weit über Philo zurück und beruhte auf der Ueberzeugung, dass alle Geistesanlagen, besonders die Gabe der Weisheit und der Wissenschaft göttlicher Dinge, als besondere Gnaden des heiligen Geistes zu betrachten seien. In Folge dessen schrieb man nicht blos den altüberlieferten Schriften, sondern auch den von erleuchteten gutgesinnten Männern jüngerer Zeit verfassten didaktischen und historischen Büchern

---

[1] Theodoret, quaest. in 1 Paralip. c. IX. Migne T. 80 p. 806.

[2] Arten und Grade der Inspiration unterscheidet auch Bellarmin de verbo Dei lib. I c. XV ad obj. 2, wo er sagt, anders habe Gott, der Urheber der heiligen Schriften, auf die Propheten, anders auf die Verfasser historischer Bücher gewirkt. Ebenso Haneberg, Gesch. der bibl. Offenb. 2. Aufl. Regensb. 1852 S. 787. Die Ansicht, dass eine durch blos menschliche Thätigkeit zu stande gekommene Schrift durch die Approbation oder den Gebrauch der Kirche den Charakter eines inspirierten oder kanonischen Buches erhalten könne, ist vom Vaticanum const. 1 c. 2 reprobiert worden.

[3] Fürst, der Kanon des A. T. Leipzig 1868 S. 143.

göttliche Inspiration zu, wofür sich in den heiligen Schriften leicht Anhaltspunkte finden liessen, z. B. im Prolog zum Buche Sirach und ebenda 39, 6—12 und Isaias 11, 2, wo er Ihm den ruach bina vechokma beilegt. Der Begriff der Theopneustie erstreckte sich in gleicher Weise auf die Apokryphen, wie auf die kanonischen Bücher. In jenem Sinne galt auch Esdras in seiner Thätigkeit für Wiederherstellung der im Exile vermeintlich ganz und gar vernichteten heiligen Bücher als göttlich inspiriert. Auch die Antiochener schrieben ihm in dieser Beziehung die Gabe der Theopneustie zu [1]. Die Juden aber legten ihm die charismatische Begabung nicht blos hinsichtlich der wiederhergestellten vierundzwanzig kanonischen Schriften, sondern auch für seine sämmtlichen literarischen Erzeugnisse bei. Selbst von den siebenzig apokryphen Büchern, die ihm zugeschrieben wurden, heisst es: in his enim est vena intellectus et sapientiae fons et scientiae flumen [2].

68. Mit dieser Definition stimmt der oben besprochene Inspirationsbegriff Theodors überein. In diesem Sinne musste Theodor dem Esdras bei aller Hochschätzung seiner Autorität und Theopneustie die Gabe der Prophetie absprechen und ihm einen niedreren Grad der Inspiration zuschreiben. Unterstützt wurde diese Ansicht durch Stellen im Buche Esdras selbst, wo es wohl heisst, Jehova habe ihm seine Gnade zugewendet (7, 28), Gottes Weisheit sei in seiner Hand gewesen (7, 25), aber nicht zu lesen ist, dass ihm das Charisma der Prophetie verliehen worden sei. Solche Stellen waren Grund genug, jene Unterscheidung zwischen prophetischer Begabung und der Inspiration durch den Geist der Erkenntniss und Weisheit zu machen. Die gleiche Bewandtniss hatte es mit den Büchern der Chronik, als deren Verfasser Esdras galt.

Theodor betrachtete also die Bücher der Paralipomena und des Esdras nicht als grundlegend zum Aufbau des Reiches Gottes im neuen Bunde [3] und darum als entbehrlich im Kanon in des

---

[1] Θείας ἀναπλησθεὶς χάριτος ὁ θαυμάσιος Ἔσδρας τὰς ἱερὰς ἀνέγραψε βίβλους ὑπὸ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀμελείας καὶ τῆς τῶν Βαβυλωνίων δυσσεβείας πάλαι διαφθαρείσας. Theodt. praef. in Psalm. Migne T. 80 p. 863. Cf. praef. in Cant. cant.

[2] F. C. Movers, Loci quidam hist. canonis vet. test. illustrati. Vratisl. 1842 p. 17 sqq.

[3] Daraus, dass der engere Kanon der Väter die für das messianische Reich grundlegenden Bücher (‚das Gesetz und die Propheten‘) enthält, erklärt

Wortes strengem Sinne, weil die Thatsachen der messianischen Zeiten genugsam durch die Schriften des Moses, die prophetischen Geschichtsbücher, durch David, sowie durch die grossen und kleinen Propheten voraus verkündet waren. Die Verfasser der jüngeren historischen Bücher hatten wohl die Gaben des Verstandes, der Wahrheit, Weisheit und Wissenschaft, aber nicht jene prophetische Erleuchtung und Mission, welche sie als Organe zur Verkündigung der göttlichen Führungen und Rathschlüsse zum Aufbau des künftigen Reiches Gottes für Erlösung der Menschheit befähigt hätte.

69. Von diesem Gesichtspunkte aus konnten nach Theodors Anschauung diese Bestandtheile des biblischen Kanons, die er wohl als heilige und göttliche, aber nicht als prophetisch inspirierte Bücher betrachtete, nur auf eine Art Mittelstufe zwischen den kanonischen und apokryphen Schriften gesetzt werden. Sie bildeten als Bücher mittlerer Autorität einen zweiten Kanon, indem sie wohl als göttlich inspirierte Schriften zur Erbauung der Gläubigen nützlich, nicht aber kanonisch im strengen Sinne des Wortes waren, nicht als nothwendige Bestandtheile der alttestamentlichen Offenbarung galten und darum nicht als massgebende Glaubensquelle beigezogen wurden. Dass Leontius in diesem Sinne von der Ausschliessung der genannten Bücher aus dem Kanon redete, geht aus seinem eigenen Verzeichnisse der heiligen Schriften hervor. Er sagt also nicht mehr und nicht weniger, als dass Theodor jene Bücher nicht zum hebräisch-kirchlichen Kanon gerechnet habe, welcher die Glaubensregel bildet, die geschriebene Norm der göttlichen Offenbarung und Heilsanstalt ist.

---

sich die Erscheinung des Doppelkanons bei ihnen am besten, des engeren, masorethisch-christlichen, und des weiteren, in der christlichen Praxis befolgten. Die Behauptung, dass der erstere durch irrtümliche Anlehnung an den späteren Kanon der Juden seit dem dritten Jahrhunderte und besonders durch den Einfluss des Hieronymus entstanden sei, ist eine leichte, aber nicht geschichtlich begründete Erklärung und widerlegt sich schon aus Melito von Sardes, der im zweiten Jahrhunderte den engeren Kanon vortrug. Die Juden hatten früher wie später die gleiche Unterscheidung zweier Klassen heiliger Bücher. Die einen waren im Geiste der Prophetie, die andern im Geiste der Erkenntniss und Weisheit geschrieben. Sehr belehrend in der Beziehung ist die von Chrysostomus verfasste oder doch in seinem Geiste geschriebene Synopsis der heiligen Schrift, wo er aus dem besagten Grunde in der Vorrede den engeren Kanon aufstellt. Migne T. 56 p. 313 sqq.

70. Aus diesen Anschauungen Theodors erklärt es sich auch, warum die fünfte allgemeine Synode blos seine Kritik und Erklärung des Buches Job und des Hohen Liedes, sowie seinen Inspirationsbegriff über die salomonischen Schriften mit der Censur belegt hat. Er beliess den anderen Büchern noch jene Stellung im Verzeichnisse der heiligen Schriften, welche nicht der völligen Verwerfung gleichkam und in der historischen Entwicklung des Kanons nicht ohne Anhaltspunkte war, da die Bücher der Chronik, Esdras mit Nehemias und Esther nicht den gleichen Anspruch auf das hohe Alter und die allgemeine Anerkennung besassen, wie die früheren Schriften und nur allmählig das Ansehen der kanonischen Bücher erlangt hatten. Dies führt uns auf einen anderen Grund, warum Theodor die genannten Bücher nicht zum Kanon rechnete, der mit seiner historischen Richtung und hohen Werthschätzung der Geschichte in vollem Einklange steht.

71. Es springt bei Vergleichung der von ihm aus dem Kanon ausgeschiedenen Bücher mit dem Verzeichnisse der Juden, wie es der Talmud und Hieronymus aufstellen, in die Augen, dass er abgesehen von den jüngsten, sogenannten deuterokanonischen Schriften nur solche Bücher ‚aus der gottgewollten Zahl ausschloss', welche in die Klasse der Ketubim oder Hagiographa gehören. Es lässt sich keine Stelle im neuen Testamente anführen, welche dem Hohen Liede, den Büchern Esdras, Nehemias und Esther entnommen wäre. Kann man auch nicht annehmen, dass Theodor von dieser Erscheinung ausgehend auf eine Berechtigung, jene Bücher aus dem Kanon zu streichen, geschlossen habe: so hat man doch aus jener Thatsache, wie mir scheint, nicht mit Unrecht die Folgerung gezogen [1], dass zur Zeit Christi der Begriff des Kanonischen noch ein flüssiger, kein streng begrenzter war, und dass zwischen den Büchern der dritten Klasse des jüdischen Kanons, den Hagiographen, und manchen anderen Schriften der späteren hebräischen Literatur, wenigstens nicht bei allen ein strenger Unterschied gemacht wurde.

72. Auf der anderen Seite betrachtete Flavius Josephus den Kanon seit Artaxerxes als abgeschlossen, und das war sicherlich

[1] Movers l. c. 13. 16 sqq. Bleek und Kamphausen, Einleitung in das A. T. Berlin 1860 S. 679. Kaulen, Einl. in die hl. Schrift. Freib. 1876 S. 17.

nicht eine ihm eigentümliche Vorstellung, sondern eine Ansicht, welche bei den hebräischen Juden seiner Zeit, wenigstens theilweise, muss herrschend gewesen sein. Er weist nemlich gegen den Grammatiker Apion [1], welcher die Glaubwürdigkeit seiner Geschichte angegriffen hatte, auf die göttlichen Bücher als die Quellen hin, welche ihm zur Bestätigung dienten, und sagt, die Juden hätten nicht Myriaden von Büchern, die nicht mit einander stimmten, sondern nur 22, welche mit Recht für göttlich gälten und die ununterbrochene Geschichte des Volkes Gottes enthielten, nemlich die fünf Gesetzbücher des Moses, dreizehn prophetische Bücher aus der Zeit von Moses bis zur Regierung des Königs Artaxerxes Longimanus und vier weitere Bücher, welche Hymnen auf Gott und Lebensregeln für die Menschen umfassten. Von der Zeit des Artaxerxes an bis auf die damalige Zeit sei zwar noch allerlei (ἕκαστα) geschrieben worden, aber nicht gleich glaubwürdig geachtet wie das Frühere aus Mangel einer ununterbrochenen, unzweifelhaften Prophetenreihe: πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν. Durch die That sei es klar, welchen Glauben diese Schriften finden. Denn während der ganzen Zeit, die seitdem verflossen, habe noch niemand gewagt, durch Hinzusetzung oder Umstellung eine Aenderung vorzunehmen. Es sei allen Juden von Geburt aus eingepflanzt, sie als Gottes Wort und Lehren anzusehen, sich fest an ihnen zu halten und nöthigenfalls dafür zu sterben.

Aus diesen Worten des Flavius Josephus folgt, dass die Juden seiner Zeit 22 Bücher zum Kanon zählten. Welche Bücher aber hiemit gemeint seien, darüber gehen die Ansichten mehrfach auseinander, da jene allgemeine Aeusserung verschiedene Auslegung zulässt. Die gewöhnliche Ansicht geht dahin [2], dass Josephus die 22 Bücher des masorethischen Kanons oder unsere protokanonischen Schriften hiemit bezeichnet habe. Haneberg hingegen glaubt [3], unter den von Joseph gemeinten Schriften hätten sich die beiden Bücher der Chronik, Esdras mit Nehemias und Esther nicht befunden. Dafür spreche unter anderem, dass Josephus ausser der

[1] Contra Apionem I, 8. Euseb. h. e. III, 10. Migne T. 20 p. 241.
[2] So Bleek und Kamphausen, Reusch, Welte u. a.
[3] Einl. ins A. T. 2. Aufl. Regensb. 1852 S. 709.

Thora nur prophetische und poetische (richtiger paränetische oder didaktische) Bücher als heilige und kanonische zähle, die genannten fünf aber weder unter die eine, noch die andere Klasse zu bringen seien. Es ist nicht meine Sache, diese Ansicht, welche die gewichtigsten Gründe für sich hat, hier näher zu erörtern. Ich bemerke nur noch, dass man bei Widerlegung derselben von der Voraussetzung ausgegangen ist, Josephus habe die göttliche Inspiration aller der von ihm nicht zum Kanon gezählten Bücher in Abrede gestellt. Dies ist aber keineswegs der Fall [1]. Er sagt nur, dass die später verfassten Bücher nicht das gleiche Ansehen als göttliche Schriften genossen haben, wie die früheren, weil keine genaue Aufeinanderfolge der Propheten vorhanden sei, das heisst nach manchen, weil keine prophetische Bezeugung für ihre Göttlichkeit spreche, oder wohl richtiger, weil nicht nachweisbar sei, dass ihre Verfasser Propheten gewesen — vgl.: *οἱ μετὰ Μωϋσῆν προφῆται τὰ κατ᾽ αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις* —, die prophetische Inspiration besessen hätten, wie auch Theodor lehrte, und selbst von Theodoret Aehnliches in der angeführten Quästion zu den Büchern Paralipomenon gesagt worden ist. Die prophetische Begabung aber hielt Josephus, wie es scheint, für nöthig, um sich seinen Widersachern gegenüber mit Erfolg auf die göttlichen Schriften als die Quelle seiner Geschichte berufen zu können. Als heilige und inspirierte konnte er sie immerhin noch betrachten, auch wenn er sie nicht zu den 22 zählte, welche unbestritten den hebräischen Kanon bildeten. Denn auch er huldigte dem weiteren Begriff göttlicher Inspiration eines Buches [2], von welchem oben die Rede war. Dadurch hebt sich auch die Schwierigkeit, in der man einen unlösbaren Widerspruch zu seiner obigen Aufstellung finden wollte, dass er in seiner Archäologie einem anderen Kanon folgt und selbst Bücher, welche die israelitische Geschichte weiter als auf Artaxerxes herabführten, heilige Schriften nennt und als solche anzieht.

73. Aus dem Gesagten geht Folgendes hervor:

---

[1] Welte, Tüb. theol. Quartalschr. 1855 S. 69 ff. Hiemit fällt die dortige Beweisführung in sich zusammen. Dass die zwei Bücher Samuels, die zwei der Könige und Richter mit Ruth immer als je ein Buch gerechnet worden seien, ist ebenfalls eine Behauptung, deren Richtigkeit noch in Frage steht.

[2] Movers l. c. p. 18. Fürst, der Kanon des A. T. S. 143.

1) Theodor unterschied je nach den Gaben des heiligen Geistes verschiedene Arten und Grade der Inspiration.

2) Die Ausschliessung der Bücher der Chronik, Esdras mit Nehemias und Esther aus dem Kanon im strikten Sinne des Wortes war die Folge dieser Unterscheidung. Er schrieb ihren Verfassern wohl göttliche Inspiration, aber nicht die prophetische Erleuchtung zu, weil sie selbst nicht Propheten waren oder doch in Ermanglung einer fortlaufenden Prophetenreihe der prophetischen Bestätigung entbehrten. Diese Vorstellung und Beurtheilung kommt der jüngeren Abfassungszeit dieser Schriften gleich und beruht auf historischer Unterlage.

3) Die derartige Beurtheilung der genannten historischen Bücher achtete man einer Ausschliessung aus dem engeren Kanon gleich, da die ganze israelitische Geschichte als die Realisierung prophetischer Vorherverkündigung galt. Denn die Weissagung hatte der Geschichte den Weg zu bereiten und sollte zeigen, wohin die jedesmalige Gegenwart auslaufen werde, um den göttlichen Rathschluss zur Erlösung der Menschheit seiner Erfüllung näher zu führen. Letzteren Gedanken spricht Theodor selbst in den Proömien zu den Commentaren über die kleinen Propheten wiederholt aus, freilich nicht in Bezug auf die vorgenannten historischen Bücher. So zu Zach. 9, 8—10: *ἀλλ' εὔδηλον ὅτι τὰ μὲν πράγματα γέγονεν, ὁ προφήτης δὲ δι' ἀποκαλύψεως ὁρᾷ νῦν αὐτὰ γινόμενα, ὡς ἂν καὶ γεγονότων οἱ τοῦ λαοῦ μάθοιεν πάντες, ὅτι μηδὲν ἀπὸ ταὐτομάτου γέγονε, θείᾳ δὲ βουλήσει καὶ ὅρῳ ἐπιτετέλεσται δὴ πάντα τὰ περὶ αὐτοὺς ἀγαθά.* Mai, nov. bibl. VII, 334.

4) Die Unterscheidung der Grade der Inspiration hat Theodor mit den Juden, namentlich mit Flavius Josephus gemein. Theodor und Josephus huldigten der jüdischen Ansicht, dass die Prophetie seit Artaxerxes nicht mehr wie ehedem in den höheren Graden verliehen worden sei.

5) Nimmt man hiezu die Werthschätzung der Geschichte bei den Antiochenern überhaupt und bei Theodor insbesondere, ferner die hohe Autorität, deren sich Josephus bei ihnen erfreute [1], so

---

[1] Chrysostomus beruft sich wiederholt auf Josephus. Migne T. I, 326. 896. 897. T. VI, 289. T. VII, 179. 690. 695. T. VIII, 87. 748. T. IX, 51. 114. 206. Ebenso häufig Theodor.

gewinnt es an Wahrscheinlichkeit, dass sich Theodor in der Zählung und Bestimmung der kanonischen Bücher nach Flavius Josephus gerichtet hat. Beide schrieben den von ihnen nicht zum (engeren) Kanon gerechneten heiligen Büchern geringeres Ansehen zu, weil sie aus Ermanglung einer unzweifelhaften Prophetenreihe bei den Juden nicht den gleichen Glauben fanden wie die früheren Schriften, welche sich allgemeiner Anerkennung erfreuten.

6) Hat Josephus die Bücher der Chronik, Esdras mit Nehemias und das Buch Esther, wofür alles spricht, nicht zu den zweiundzwanzig kanonischen Schriften gezählt, so findet sich, höchstens mit Ausnahme vom Buche Job und Hohen Liede, unter ihnen vollkommene Uebereinstimmung. Aber auch von Job und den drei salomonischen Schriften, den Proverbien, dem Prediger und Hohen Liede, hat Josephus in seinen Werken keinen Gebrauch gemacht und zieht sie nicht an. Beide betrachteten die drei letztgenannten Bücher als didaktische, jeden prophetischen Gehaltes entbehrende Schriften. Auch dem Verfasser des Buches Job sprachen sie den Charakter der Prophetie ab. Nur dem Buche Sirach scheint Theodor, der kirchlichen Uebung folgend, höhere Autorität zugeschrieben zu haben als Josephus. Theodor zählte das Hohe Lied zur didaktischen Gattung mit erotischer Veranlassung. Die Einreihung unter die erotische Gattung war bei den jüdischen Schriftgelehrten, wenn nicht herrschend (Bleek und Kamphausen S. 638. Movers S. 25), doch vielfach verbreitet (Welte a. a. O. S. 80 ff.).

7) Ist diese meine Ansicht von der Uebereinstimmung Theodors mit Flavius Josephus begründet, so lässt sich der Kanon des letzteren, welcher bis zur Stunde noch streitig ist, bestimmen, indem man von Theodor zurück auf Josephus schliesst. Hiernach hat dieser die Bücher der Paralipomena, Esdras mit Nehemias und Esther nicht zu den zweiundzwanzig gezählt.

8) Bezieht sich der Vorwurf, dass Theodor ἰουδαϊκῶς interpretiert habe, auch zunächst auf seine geschichtliche Erklärung messianischer Weissagungen, so ist doch das Gesagte eine neue Bestätigung dieser Nachricht und passt, wie wir sehen werden, ebenso zur bezüglichen Bemerkung des Junilius, dass die Bücher zweiter Klasse (mediae auctoritatis I c. 7), wozu auch die eben

genannten gehören, nicht zum Kanon zählten, quoniam apud Hebraeos quoque super hac differentia recipiebantur (I c. 3)[1].

II.

Theodors Verhältniss zum Urtext und den Uebersetzungen des alten Testamentes.

74. Münter hat die Meinung ausgesprochen, dass Theodor auch aus dem Grunde jüdischer Gesinnungen beschuldigt worden sei[2], weil er dem hebräischen Texte und nicht den griechischen Uebersetzungen bei Erklärung des alten Testamentes gefolgt sei, eine Ansicht, die vor ihm schon Ernesti geäussert hatte. Allein dies ist, wie viele Beispiele der Erklärung in seinem Commentar über die kleinen Propheten beweisen, eine ganz unbegründete Vermuthung. Theodor verstand die hebräische Sprache nicht und hielt ihre Kenntniss bei der hohen Werthschätzung der Septuaginta auch für ganz überflüssig. Wäre er auf das Hebräische zurückgegangen, statt sich einseitig an die Uebersetzung der Siebenzig zu halten, so hätte er die Psalmenüberschriften nicht als unecht (§ 59) verworfen, im Buche Job aus der griechischen Leseart Ἀμαλθείας κέρας (42, 14) nicht ganz unberechtigte Schlüsse gezogen (§ 57) und aus dem Wortlaute ἔρχεται statt ἐλεύσεται (יָבוֹא) keinen Grund gegen die Messianität des Literalsinnes Zach. 9, 9 erhoben[3]:

---

[1] Auch das Verzeichniss der heiligen Bücher in der Protheoria der Synopsis des Chrysostomus, die sicherlich dessen Gedanken vorträgt, nähert sich dem josephischen und theodorischen Kanon. Es stimmt, abgesehen von Esdras und dem Hohen Liede, mit Theodor überein, während die Synopsis selbst den kirchlichen Kanon vorträgt. Chrys. opp. Montf. T. VI p. 315. Migne T. 56 p. 313 sqq.

[2] Münter über die ant. Schule, Archiv für alte und neue Kirchengesch. von Stäudlin und Tzschirner. Leipz. 1814. I. 1. St. 17. Ernesti, narr. crit. de interpret. proph. mess. opusc. theol. p. 504 ed. 2 p. 455. 473: ‚quod secundum textum hebraicum interpretatus esset ex hebraei sermonis natura‛. Rosenm. hist. interpret. III, 257.

[3] Migne T. 66 p. 560: Ὁ δὲ οὐκ ‚ἐλεύσεται‛ εἶπεν, ὅπερ ἥρμοττεν ἐπὶ τοῦ μέλλοντος εἰπεῖν, ἀλλ' ‚ἔρχεται‛, ὅπερ εἴωθεν ἐπὶ τῶν ἐγγὺς καὶ παραχρῆμα γινομένων λέγεσθαι. Andere Belegstellen Am. 5, 26. Hab. 2, 11. Soph. 1. 5 und Mai, nova coll. T. VI p. XV. 185. Zu Jon. 1, 3. Migne l. c. 329 legt er Gewicht auf den Ausdruck: Flucht des Jonas ‚vor dem Angesichte des Herrn‛ zum Unterschiede von ‚vor dem Herrn‛.

‚Juble sehr, Tochter Sion, jauchze, Tochter Jerusalem: Sieh, dein König kommt (wird kommen) dir‘ u. s. w.

75. Theodor selbst macht aus seiner Unkenntniss des Hebräischen und Syrischen kein Hehl, indem er bei Berufungen auf jene Texte die Formeln gebraucht φασί, λέγουσι, dass das Wort so oder anders in der hebräischen oder syrischen Sprache heisse u. dgl.

‚Der Exeget‘ scheint nicht einmal eine Ahnung davon gehabt zu haben, dass der Sinn des Originals ein ganz anderer sein und dem Zusammenhang mehr entsprechen könne, als der in der Uebersetzung der Septuaginta liegende. Zu Hab. 2, 11 hält er die Leseart der Siebenzig κάνθαρος auf das entschiedenste gegen die syrische Version aufrecht [1], obwohl eine Vergleichung des syrischen כסחא der Peschittho mit dem hebräischen כפיס ergeben hätte, dass πάσσαλος zum Grundtexte besser stimme als κάνθαρος. ‚Manche sagen, der Syrer lese πάσσαλος; aber es wäre doch thöricht, ohne Beachtung der hebräischen Sprache, in welcher der Prophet redete, und welche uns die Siebenzig durch ihre eigene Uebersetzung klar gestellt haben, auf den Syrer zu hören, welcher den hebräischen Text in das Syrische übersetzt hat und oft seine eigenen Fehler zum Sprachgesetz erheben will, ohne zu wissen, was er sagt.‘ Selbst sein Name ist bis auf den heutigen Tag unbekannt geblieben, bemerkt er zu Soph. 1, 5 gegen einige Ausleger, welche ‚Melchom‘ mit Berufung auf die syrische Version und den Grundtext nicht für das Idol Moloch hielten, sondern ‚König‘ übersetzten. Hieran reiht er das Lob der Siebenzig.

76. Theodor preist nemlich die Septuaginta als die einzig fehlerfreie und untrügliche Version, die vollkommen mit dem Originaltexte übereinstimme, diesen selbst entbehrlich und die Vergleichung mit der syrischen Uebersetzung überflüssig mache. Für diese Fehlerlosigkeit und übermenschliche Autorität bürge ihr wunderbarer Ursprung, die Autorität der Uebersetzer, ihre Hochschätzung bei den Aposteln, ihre allgemeine Verbreitung und Anerkennung, ihr kirchlicher und Privatgebrauch.

Ueber ihren wundervollen Ursprung und die übrigen hiemit zusammenhängenden Momente, die für ihren Werth zeugen, be-

[1] Hab. 2, 11. Migne 66, 437. Soph. 1, 5. Migne 66, 452.

richtet er nach dem Briefe des Aristeas an seinen Bruder Philokrates mit der bei den früheren Kirchenschriftstellern seit Justin dem Martyrer üblichen Ausschmückung also: ‚Die griechische Uebersetzung haben siebenzig Männer, Aelteste des Volkes, angefertigt, welche genaue Kenntniss ihrer Muttersprache besassen und ebenso vertraut mit dem Inhalte der heiligen Schriften waren, Männer, welche die Gutheissung und Anerkennung des Hohenpriesters und des ganzen israelitischen Volkes fanden und zum Uebersetzungswerke die meiste Befähigung besassen. Ihre Uebersetzung und Ausgabe wurde, wie bekannt ist, auch von den Aposteln angenommen. Diese übergaben auch den Gläubigen aus den Heidenvölkern, die vorher gar keine Kenntniss vom alten Testamente hatten, die heiligen Schriften nach der Uebersetzung der siebenzig Dolmetscher, und auf diese Weise besitzen wir sie denn noch alle, die wir, von heidnischen Vorfahren stammend, an Christum den Herrn glauben, indem wir sie in den Kirchen lesen und zu Hause besitzen. Wie sollte man es also nicht für einen Unsinn halten, dass die Siebenzig, so viele, so treffliche und so bewährte Männer, sich in einem Ausdrucke getäuscht hätten, da sie schon vor aller Uebersetzung den Inhalt der göttlichen Schrift vollständig kannten?‘

77. Es fragt sich nun, in welchem Verhältnisse Theodors exegetische Arbeiten zur Septuagintarecension des Lucian standen, über die ich oben berichtet habe. Es ist wahrscheinlich, dass sämmtliche antiochenische Exegeten die lucianische Ausgabe der Siebenzig ihren Studien und Werken zu Grunde legten. Doch ist es schwer, in dieser dunklen Sache etwas Bestimmtes zu behaupten, da es mit der antiochenischen Heimat der Autoren nicht schon im voraus ausgemacht ist, dass wir in ihren Werken Schriftdenkmäler besitzen, in welchen die κοινὴ ἔκδοσις des Lucian unverfälscht vorliegt, oder aus denen ihr Charakter mit Sicherheit erkannt und von anderen Recensionen bestimmt unterschieden werden könnte.

Die vorzüglichsten Textemendationen der Siebenzig, die hexaplarische des Origenes, die des Lucian und Hesychius, in deren Gebrauch zur Zeit des Hieronymus die christliche Welt getheilt war, beeinflussten sich gegenseitig in dem Grade, wie ihre Abschriften sich mehrten. Auch die andern in der Hexapla

stehenden Uebersetzungen trugen wesentlich zu ihrer Veränderung bei [1].

78. Hätten sich die Antiochener ausschliesslich an die unveränderte Ueberlieferung der lucianischen Ausgabe gehalten [2], so liesse sich diese aus den erhaltenen Werken Theodors und namentlich aus den zahlreichen Schriften des Chrysostomus und Theodoret fast für alle heiligen Bücher ziemlich vollständig wieder herstellen. In der ältesten und ersten Zeit nach Lucian machten die Lehrer und Zöglinge der antiochenischen Schule wahrscheinlich einzig und allein von der Recension ihres Meisters Gebrauch. Man könnte versucht sein zu vermuthen, dass noch Theodor von Mopsuestia ihrem Ansehen ausnahmslos gefolgt sei. Während nemlich Chrysostomus und Theodoret häufig den hexaplarischen Text der Septuaginta, die anderen griechischen Uebersetzungen und verschiedene Abschriften der Siebenzig vergleichend beiziehen, finden wir die gleiche Erscheinung nicht in Theodors Commentaren über die kleinen Propheten. Allein diese Vermuthung wird einerseits durch die auf uns gekommenen Fragmente seines Psalmencommentars [3] widerlegt, wo er die Versionen des Symmachus und Aquila öfter anführt [4], andererseits durch die Art und Weise, wie er sich in seinem Werke über die Erbsünde, aus dem uns Photius Auszüge aufbewahrt hat [5], gegen Hieronymus äussert. Er macht diesem nemlich zum Vorwurfe, er habe

---

[1] Hävernik, Einl. ins A. T. 1836. I. 2. S. 57.

[2] Kaulen sagt von der lucianischen Textesbearbeitung: ‚Sie scheint noch in manchen Handschriften vorzuwiegen und wird von Chrysostomus und Theodoret einzig citiert.' Einl. in die hl. Schriften des A. und N. T. Freib. 1876 S. 83. Der ersten Hälfte des Satzes pflichte ich vollkommen bei.

[3] Ὁ Σύμμαχος τέθεικεν, λέγει δὲ αὐτὸ Σύμμαχος σαφῶς, Ps. 7, 10. Ps. 9, 5. 15. Ps. 12, 2 Ps. 73, 5. Οὕτως καὶ Ἀκύλας φησίν. Ps. 9, 14.

[4] Mai, nova patr. bibl. T. VII P. I p. 390 sqq. Migne 66, 647 sqq. Die Echtheit dieser von Mai aus den codd. vat. 754 u. 1682 edierten Psalmenfragmente ist kaum mehr in Zweifel zu ziehen, da er die unsicheren Stellen der Catenen bei Seite gelassen und nur solche ausgehoben zu haben versichert, welche den Namen ‚Theodors von Antiochia' führen. Vorsicht thut hiebei freilich noth, weil in den Catenen Theodors Name oft mit andern Theodoren, mit Diodor und Theodoret, verwechselt ist. Fabricius zählt in seiner griechischen Bibl. X, 346 ff. mehr als hundert Theodore auf, und Leo Allatius bespricht in seiner Diatriba de Theodoris et eorum scriptis 135 Männer dieses Namens. Mai, nova bibl. VII. II, 72. Migne 66, 77.

[5] Photius cod. 177. Migne T. 103 p. 514.

ein fünftes Evangelium gedichtet und behaupte, es in den Bibliotheken des Eusebius von Cäsarea gefunden zu haben; ferner er habe die von den siebenzig Dolmetschern hergestellte göttliche Uebersetzung des alten Testamentes, sowie die des Symmachus, Aquila und der übrigen verworfen und sich unterstanden, eine eigene neue zu verfertigen, obwohl er weder das Hebräische von Jugend auf getrieben, noch das Schriftverständniss wie jene besessen, sondern nur bei einem gemeinen Juden Unterricht genommen habe.

Da Theodor die angebliche Verwerfung der Septuaginta und der übrigen Versionen mit so bitterem Hohne tadelt, so ist daraus zu schliessen, dass er auch diesen neben der von ihm zu Grunde gelegten Septuagintarecension Ansehen und Geltung zugeschrieben hat. In wie weit er ihnen aber Einfluss gestattete, ist schwer zu erkennen. Jedenfalls hat er den Text der ihm vorliegenden Recension, welche ohne Zweifel die lucianische war, nicht kritisch gesichtet, sondern jene Ueberzetzungen nur zur Erklärung dunkler Stellen als eine Art Lexikon beigezogen. Hiefür spricht die Thatsache, dass er ausgehend von der Leseart zur Ueberschrift des Ps. 26 „πρὸ τοῦ χρισθῆναι“, was, wie wir aus Theodoret sehen, in dem hexaplarischen Text und einigen Abschriften nicht stand, sich zur Verwerfung anderer Psalmenüberschriften verleiten liess (§ 59). Offenbar schrieb also Theodor den anderen Recensionen und Uebersetzungen nur paraphrastische und erklärende Bedeutung zu, sah in ihnen aber kein Correktiv zur Richtigstellung der lucianischen Septuagintaausgabe.

79. Werfen wir einen Blick auf andere Exegeten zur Blüthezeit der Schule, so zeigt eine Vergleichung der von ihnen angezogenen Schriftstellen unter sich und mit den bei Montfaucon gesammelten Fragmenten des hexaplarischen Septuagintatextes, dass die von ihnen zu Grunde gelegte Recension mit der hexaplarischen nicht identisch ist, da sich zwischen beiden bedeutende Differenzen finden [1]. Andererseits sind aber auch zwischen den von Theodor und Theodoret allegierten Bibeltexten viele Unter-

---

[1] Belege hiefür hat F. A. Specht, ein Schüler Hanebergs, gesammelt in seiner Abhandlung: Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros. München bei Lentner 1871 S. 12—15.

schiede wahrnehmbar. Die dem Theodoret vorliegende Textesgestalt stimmt meistentheils mit der hexaplarischen Recension der Septuaginta, öfter auch mit Symmachus überein, während Theodor mehrfach abweicht. Theodoret und Chrysostomus haben aber auch die ihren exegetischen Schriften zu Grunde gelegte Textesausgabe nicht nach anderen Recensionen und Uebersetzungen corrigiert. Denn in diesem Falle wäre die ihnen geläufige Variantenangabe [1] nach der Hexapla, nach Aquila, Symmachus und Theodotion sinnlos. Ebensowenig haben sie bald die hexaplarische, bald die lucianische Recension der Siebenzig bevorzugt und ihrer Interpretation unterbreitet.

80. Aus dem Angeführten lassen sich nachstehende Sätze folgern:

1) Theodor hat andere Uebersetzungen des alten Testamentes und Textabschriften der Septuaginta, soweit er sie benützte, nicht zur wissenschaftlichen Kritik, sondern zur exegetischen Erläuterung beigezogen. Die Feststellung der Erklärung, apologetische und polemische Zwecke leiteten ihn bei ihrem Gebrauche in gleicher Weise wie die übrigen Antiochener und vor ihnen schon den Origenes.

2) Theodor gebrauchte die übrigen Versionen nachweisbar nur in seinen ersten Schriften, sicher nicht mehr in seinen Commentaren über die zwölf kleinen Propheten, welche später verfasst wurden als der Psalmencommentar, sei es dass er als Bischof von Mopsuestia nicht mehr die früheren exegetischen Hilfsmittel in gleichem Umfange besass, sei es dass er ihre Vergleichung als unerheblich für die Erklärung verschmähte.

3) Er hielt sich vorzugsweise, in den genannten Commentaren über die kleinen Propheten ausschliesslich, an die lucianische Septuagintarecension.

---

[1] Beispiele finden sich allenthalben in ihren Schriften. Vgl. Chrys. expos. in Ps. 7. Migne T. 55 p. 80, in Ps. 8 p. 106. Theodt. in Ps. 8. Migne T. 80 p. 913. in Ps. 23 p. 1029: ἐν ἐνίοις ἀντιγράφοις εὗρον ‚τῆς μιᾶς τῶν σαββάτων‘, ἐν δέ γε ἑξαπλῷ τοῦτο οὐ πρόκειται. Ps. 54, 1: Τοὺς δὲ ἀλλοιωθησομένους ὁ μὲν Σύμμαχος ἄνθη κέκληκεν, Ἀκύλας δὲ καὶ Θεοδοτίων κρίνα. Theodoret versichert in der Vorrede zu seinem Psalmencommentar, die Septuaginta und alle andern Versionen der hl. Schrift (τοὺς ἑβδομήκοντα καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας τῆς θείας γραφῆς ἑρμηνευτάς) verglichen zu haben, um die Bedeutung des διάψαλμα zu bestimmen. Migne 80, 864.

4) Chrysostomus und Theodoret, bei denen sich Berufungen auf die Namen Aquila, Symmachus und Theodotion und die Citate ἐν τῷ ἑξαπλῷ, ἐν τοῖς ἀντιγράφοις u. dgl. häufiger finden als bei Theodor, sind ihrer Uebung im Gebrauche jener Hilfsmittel zur genaueren Erforschung des Sinnes treu geblieben und haben neben Lucian noch die Hexapla des Origenes, verschiedene Abschriften des Septuagintatextes und die übrigen Versionen benützt.

5) Zur Zeit Theodorets, der ein und ein halbes Jahrhundert nach Lucian blühte, war der von diesem emendierte Text durch den Einfluss der verschiedenen Abschriften des hexaplarischen Septuagintatextes und der übrigen Versionen, durch Correkturen und durch Verstösse der Abschreiber so alteriert, dass er sich dem hexaplarischen Texte des Origenes und der Version des Symmachus in dem Grade näherte, wie er sich von seiner ursprünglichen Gestalt entfernte.

III.

Theodor über Inspiration, Prophetie und ihre Erscheinungsformen.

81. Gott der Herr ist in gleicher Weise der Urheber des alten und neuen Testamentes. Die alttestamentlichen Schriftsteller hatten an derselben Gnade des heiligen Geistes Antheil, welche die Diener des geheimnissvollen neuen Testamentes beseelte [1].

82. Mannigfach aber waren die Gaben des heiligen Geistes je nach Bedürfniss und Zweck [2]. Denn der Apostel sagt 1 Kor. 12, 4: ‚Die Vertheilung der Gnadengaben ist verschieden, der Geist aber derselbe' und führt an jener Stelle ein Verzeichniss der Charismen an: ‚Dem einen nemlich wird durch den Geist gegeben Wort der Weisheit, dem anderen aber Wort der Wissenschaft nach demselben Geiste (1 Kor. 12, 8). Das alles aber

---

[1] Εἷς καὶ ὁ αὐτὸς τῆς τε παλαιᾶς καὶ νέας διαθήκης ὑπάρχων θεὸς ὁ δεσπότης καὶ ποιητὴς τῶν ἁπάντων. Comment. in Jon. Migne 66, 317. Τῆς αὐτῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος χάριτος οἵ τε πάλαι μετεῖχον καὶ οἱ τῷ τῆς καινῆς διαθήκης ὑπηρετούμενοι μυστηρίῳ. Comment. in Nah. 1, 1. Migne 66, 402. Mai, nova bibl. VII, 213.

[2] Διάφοροι δὲ πρὸς τὸ κατεπεῖγον τῆς χρείας ἐπετελοῦντο αἱ ἐνέργειαι (τοῦ ἁγίου πνεύματος). Comment. in Nah. l. c.

wirkt ein und derselbe Geist, welcher dem einzelnen zutheilt so, wie er will' (v. 11). Von all diesen, je nach Verhältnissen und Bedürfniss von dem einen Geiste gespendeten, Gaben verschiedener Art erhielten die Propheten die Offenbarung des Nothwendigen.

83. Die inspirierten Schriftsteller schrieben nieder, was sie durch innere Offenbarung des heiligen Geistes über unbekannte Dinge wussten. Der Pentateuch ist das Werk des heiligen Geistes. Moses hat das Buch Genesis nicht nach dem Belieben seiner Gedanken geschrieben, sondern als etwas vom heiligen Geist Gelerntes über Dinge, welche den Menschen bis zu dieser Zeit verborgen waren [1].

84. Wie die Propheten ihre Offenbarungen erhielten, so trugen sie dieselben auch vor und legten sie in ihren Schriften nieder. Offenbarung und Inspiration sind darum derselbe Akt göttlichen Einflusses. Mit den übernatürlichen Mittheilungen war auch der Antrieb zum Reden und Schreiben verbunden. ‚Da Hoseas nach Angabe der Schrift 1, 1 unter den vier Königen Ozias, Joatham, Achaz und Ezechias weissagte, so kann jedermann daraus ersehen, dass der Prophet das Buch nicht in einem Zuge ohne Unterbrechung abgefasst habe, sondern dass er die Offenbarungen des Zukünftigen in verschiedenen Zeitläufen, wie er sie erhielt, auch darstellte.' Deutlicher noch sagt dies Theodor bei Erklärung des dritten Kapitels des Hoseas [2]: ‚Nach der im Kap. 1 und 2 besprochenen symbolischen Handlung (εἰκών), welche die Rüge des Volkes bezweckte, setzt der Prophet Kap. 3 eine zweite Offenbarung auseinander, die er von Gott empfangen hat und nun nothgedrungen darlegt. Die Bücher der Propheten sind also in schriftlicher Form nicht in einem übereinstimmenden Zuge abgefasst, sondern in Zwischenräumen und abgerissen sind die Offenbarungen dargestellt je nach der Zeit, in welcher sie dieselben empfangen haben, wo sie zugleich auch den Antrieb erhielten, den göttlichen Aufschlüssen folgend zum Volke zu reden.'

---

[1] Comment. in Gen. c. 2. Sachau, Fragm. syr. Lips. 1869 p. 8.

[2] Comment. in Hos. c. 1 u. 2. Mai, nova bibl. VII, 3. 16. Migne 66, 126: οὐχ ὑπὸ μίαν τινὰ ἁρμονίαν συγγέγραφεν τὸ βιβλίον ὁ προφήτης. Ib. 144: Εὔδηλον ὃ πολλάκις εἰρήκαμεν κἀντεῦθεν. ὅτι μὴ ἐν συγγραφῆς εἴδει κατὰ μίαν ἁρμονίαν συγγέγραπται τὰ τῶν προφητῶν κτλ.

Inspiration und innere göttliche Offenbarung sind darum bei den Propheten nicht zu trennende Begriffe. Der Prophet Joel fühlte sich gemäss der ihm vom Geiste Gottes gewordenen Offenbarung angetrieben, dieselben Dinge in Erwähnung zu bringen und über dieselben zu sprechen, wie Hoseas [1].

85. Die Propheten verkündigten die zukünftigen Ereignisse als Werkzeuge des durch seine Gnade sie bewegenden heiligen Geistes. Das Thema ist bei Joel, wie überhaupt bei allen Propheten, die Kundgabe der künftigen Schicksale des Volkes gemäss der hierüber den Gottgesandten innewohnenden Gnade des heiligen Geistes. Der Prophet Michäas verkündet die zukünftigen Heimsuchungen, welche die zwölf Stämme durch die Assyrer und Babylonier betrafen, von der Gnade des heiligen Geistes angeregt und getrieben. Er hatte seine Offenbarung durch göttliche Wirksamkeit erhalten [2]. Die Propheten waren von einer inneren Nothwendigkeit getrieben, das Erkannte dem Volke zu verkünden [3].

Die inspirierten Schriftsteller sind die willigen Vollzieher der göttlichen Befehle, die gehorsamen Verkünder der ihnen durch den göttlichen Geist eingeflössten Offenbarungen. Sollen die Propheten reden, so erhalten sie die Mittheilungen vom heiligen Geiste, und diesem Einflusse können sie sich aus menschlichen Rücksichten nicht entziehen. Sie haben durchaus und immer die Gewohnheit, den göttlichen Offenbarungen Folge zu leisten, mag ihnen Reden oder Schweigen geboten sein. Es ist darum eine ganz fabelhafte Ansicht [4], wenn manche behaupten, die Propheten hätten den frevelhaften Eingriff des Königs Ozias in das Priester-

[1] Κατὰ τὴν ἀποκάλυψιν τὴν πνευματικὴν ἐπιτετραμμένος. Comment. in Joel. Migne 66, 212.

[2] Κατὰ τὴν ἐγγενομένην αὐτοῖς περὶ τοῦτο τοῦ ἁγίου πνεύματος χάριν. Comment. in Joel l. c. Πνευματικῇ κινούμενος τῇ χάριτι καὶ αὐτὸς προσαγορεύειν πειρᾶται . . . ἐνεργείᾳ θείᾳ τὴν ἀποκάλυψιν δεξάμενος ὁ Μιχαίας λέγει ταῦτα, ἅπερ οὖν εἰπεῖν ἐπὶ τῆς ἀποκαλύψεως ἐδιδάχθη τῆς θείας. Comment. in Mich. Migne 66, 346. Mai, nova bibl. VII, 171.

[3] Τὰ πρὸς τὸν λαὸν ἀναγκαίως προσήγοντο λέγειν ταῖς ἀποκαλύψεσιν ἑπόμενοι ταῖς θείαις. Comment. in Hos. Migne 66, 144.

[4] Σφόδρα μοι μυθῶδες εἶναι φαίνεται μᾶλλον. Die von Theodor getadelte Ansicht wird von Chrysostomus zu Isaias K. 6 und von Hieronymus ep. 18, 1 vorgetragen. Theodor stellt hiebei den Grundsatz auf: Οἵ γε διὰ πάντων εἰώθεισαν, ταῖς πνευματικαῖς ἀποκαλύψεσιν ἑπόμενοι, κατ᾽ ἐκείνας μὲν καὶ λέγειν τι καὶ μὴ λέγειν. Comment. in Amos c. I. Migne 66, 246. Mai, nova bibl. VII, 94.

amt nicht gerügt, und aus diesem Grunde sei allen der Geist der Prophetie entzogen worden. Wäre ihnen hiezu durch göttliche Eingebung ein Auftrag geworden, so hätten sie ihn sicherlich nicht säumig angenommen und den göttlichen Kundgebungen eher Folge geleistet, als Rücksicht gegen den sündigen König geübt.

86. Ueber die Thätigkeit und das Amt der Propheten, sowie über den Charakter, Zweck und die Bedeutung der Prophetie hat Theodor im allgemeinen sehr richtige und zutreffende Vorstellungen. Ihre Verkündigungen waren ein Sittenspiegel für die Zeitgenossen und für die späteren Geschlechter und hatten sämmtlich die Absicht, dem Volke der Erwählung den Willen und die Rathschlüsse des Herrn, die göttlichen Erbarmungen und Strafgerichte kund zu thun und das Gesetz zur treuen Beobachtung einzuschärfen.

Die ganze Geschichte des Bundesvolkes, die göttlichen Strafgerichte und Veranstaltungen, die Fürsorge Gottes in Erwählung und Führung der Israeliten und namentlich des Stammes Juda, aus dem das Heil kommen sollte, hatten die Vorbereitung der Ankunft Christi unseres Herrn und die Veranstaltung der durch seinen Tod und seine Auferstehung allen Menschen zu theil werdenden Erlösung zum Ziele und Zwecke [1].

Die Weissagung des Propheten Abdias über die Züchtigung und endliche Vernichtung der Edomiter hatte den doppelten Zwek, einerseits das in Noth und Verbannung schmachtende Volk durch den Hinweis auf die künftigen Segnungen, auf die Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels zu trösten, andererseits nach Verwirklichung dieser im voraus angekündigten Ereignisse die Glaubensüberzeugung zu erhöhen, dass das Vorausgesagte nach dem Rathschlusse Gottes in Erfüllung gegangen sei. In dieser zweifachen Beziehung erfolgte die Weissagung aus Sorgfalt und Fürsorge Gottes für das Volk [2]. Die dem Eintreffen der Ereignisse vorausgehende Ankündigung des Zukünftigen hatte den Zweck, das Bundesvolk und die Heiden im Glauben an Gottes Wirksamkeit in den Propheten zu bestärken. Indem die Israe-

---

[1] Migne T. 66 p. 211. 241. 308. 317.

[2] Ὥστε οὐκ ἄδηλον εἶναι, ὅτι προμηθείᾳ τοῦ λαοῦ καὶ ταύτην ἐποιεῖτο τὴν μήνυσιν. Comment. in Abd. Migne 66, 308.

liten, die Juden und die Heidenvölker, an welche die Propheten ihre Reden richteten, schon vor dem Eintritte der Ereignisse Kenntniss von den Weissagungen erhielten, und die thatsächliche Erfüllung bald darauf eintrat, gewährte ihnen dieses eine tiefere Ueberzeugung von der in den Propheten wirkenden göttlichen Gnade [1].

87. Alle Weissagungen und Schicksale des Volkes zielen auf Anbahnung der Erscheinung Christi zum Heile aller Völker. Wenn Amos die zukünftigen Schicksale des Zehnstämmereiches, seine Drangsale unter der assyrischen Weltmacht ankündet und die Ereignisse berührt, welche Jerusalem und dem Stamme Juda und den hiezu gehörigen Gebietstheilen bevorstanden: so hatte diese Prophetie ihren Grund darin, dass Gott seine Fürsorge für die Juden bewähren, die Erscheinung Christi des Herrn anbahnen und zur geeigneten Zeit die Erlösung aller Menschen verwirklichen wollte [2].

88. Die Prophetie sollte der Geschichte den Weg bereiten und zeigen, wohin die jedesmalige Gegenwart auslaufen werde. Die Propheten sagen wohl die späteren Ereignisse voraus, aber immer in inniger Verbindung und innerem Zusammenhange mit der unmittelbaren Gegenwart und der nächsten Zukunft, mit welch beiden die in weiter messianischen Zeit liegenden Dinge nach dem in der alttestamentlichen Geschichte waltenden Heilsplane wie die Folge mit dem Grunde, wie die Wirkung mit der Ursache verbunden sind. Der pragmatische Zusammenhang der im göttlichen Heilsplane vorgesehenen Ereignisse mit den Begebenheiten der Gegenwart bestimmte die Propheten, hiemit auch manche spätere Ereignisse zu verknüpfen [3].

89. So sind also die Prophetien Verkündigungen von Verhältnissen und Begebenheiten, welche in innerem organischem Zusammenhange unter sich stehen, um die Entwicklung des Reiches

---

[1] Ὡς ἂν ἅπαντες . . . πρὸ τῶν πραγμάτων δεξάμενοι τὴν προφητείαν, ἐγγύθεν τε ἰδόντες τὴν ἔκβασιν, μείζονα τὴν πίστιν ἔχοιεν τῆς ἐνεργούσης ἐν τοῖς προφήταις χάριτος θείας.

[2] Comment. in Amos. Migne 66, 242. C. in Hos. 66, 125.

[3] Τῶν προφητῶν ἕκαστος κατὰ μὲν τὸ πλεῖστον ἐκεῖνα φαίνεται λέγων, ὧν ἐγγύθεν ἐπ᾽ αὐτῶν ἡ ἔκβασις ἐδηλοῦτο πραγμάτων· συνῆπτον δὲ ἔκ τινος ἀκολουθίας ἐπὶ τοῦτο προαγόμενοι καί τινα μετὰ τοῦτο ἐσομένων. Comment. in Joel. Migne 66, 211.

Gottes auf Erden zu fördern und den göttlichen Heilsplan zur Erlösung der ganzen Menschheit zu verwirklichen.

Sie betreffen daher gegenwärtige, zukünftige und vergangene Ereignisse. Moses hat das vom heiligen Geist Gelernte niedergeschrieben, indem er in der Genesis Dinge berichtet, die den Menschen bisher unbekannt gewesen sind. Er erzählt in diesem Buche nicht blos die Schöpfungsgeschichte des Neuerschaffenen, sondern auch all die Begebenheiten, welche Gott von der Erschaffung Adams an durch seine Weltregierung in successiver Reihenfolge bis zur Ankunft Jakobs und seiner Söhne in Aegypten herbeigeführt hat, und schliesst die Genesis mit dem Bericht über den Tod Jakobs und Josephs ab [1]. Moses und sämmtliche Propheten kündeten im voraus Christum an, welcher für das Heil der gesammten Menschheit erscheinen und hiemit das alttestamentliche Gesetz zur Erfüllung und zum Abschluss bringen sollte [2].

90. Die Prophetie des Hoseas, welcher den Israeliten die bevorstehenden göttlichen Strafgerichte wegen ihres längst vollzogenen Abfalles von der Verehrung und Erkenntniss Gottes und wegen des hiemit verbundenen Götzen- und Dämonenkultes weissagte, sollte den klaren Beweis liefern, dass jene Züchtigungen nicht die Folge eines Zufalls waren. Längst hatte sie Gott vorausgewusst und vorausgesagt, da er ihre Bosheit kannte und die Mittel und Wege durchschaute, die er zur Vorbereitung auf die Erscheinung und Darstellung des Herrn einzuschlagen hatte. Die Wegführung des Zehnstämmereiches in die assyrische Knechtschaft sollte es aller Welt klar machen, dass er für das Volk Juda um der Erscheinung des aus ihm abstammenden ersehnten Sprossen willen Fürsorge trug. Sein Auge wachte über dem Stamme Juda allein, aus welchem der Herr dem Fleische nach kommen sollte. Wenn er ihn aber später wegen gleicher Gesetzesübertretungen durch Nebukadnezar, König von Babylon, in Gefangenschaft führen liess, veranstaltete er auch gegen Erwartung seine Rückkehr und zwar des gesammten Volkes Juda. Hiedurch bewies er sowohl

---

[1] Sachau, Theod. Mops. fragm. syr. Lips. 1869 p. 8. 9.

[2] Τὸ τὸν δεσπότην παραγεγονότα δέξασθαι Χριστὸν, . . . ὃν Μωϋσῆς τε καὶ πάντες ἐμήνυον οἱ προφῆται, τέλος μὲν ἐπιθήσοντα τῷ νόμῳ, τὴν κοινὴν δὲ ἁπάντων ἐκκαλύψαντα σωτηρίαν. Comment. in Mal. c. 4. Migne 66, 632.

seine Macht, auch die zehn Stämme zurückzuführen, als auch seine besondere Fürsorge für Juda, den Träger der Messiashoffnungen [1].

91. Der Inhalt der durch den Mund der Propheten ergangenen Verkündigungen waren nicht neu. Sämmtliche Propheten, welche sich kraft der ihnen innewohnenden Gnade des heiligen Geistes mit den künftigen Schicksalen und Erlebnissen des auserwählten Volkes befassten, weissagten nichts anderes, als was David lange schon vorher verkündigt hatte. Ihre Prophetien waren nur die zeitgemässe Darlegung und Wiederholung der davidischen Weissagungen. Zwischen diesem Sängerkönige und den Propheten, deren Reihe Hoseas eröffnet, also von David bis zu den Bedrängnissen der Israeliten durch die Assyrer herrschte völliges Stillschweigen. Die Prophetie war verstummt, weil der königliche Sänger alle das Gottesvolk betreffenden Schicksale zur Genüge besungen hatte [2].

Theodor bringt diesen Gedanken wiederholt in den Commentaren über die kleinen Propheten, am ausführlichsten aber entwickelt er ihn im Proömium zu Joel [3], wo er sagt: ‚Schon in uralter Zeit, lange vor ihrem Eintreffen, hatte David alle auf das Volk bezüglichen Ereignisse, welche sich in verschiedenen Zeitläufen verwirklichen sollten, ausgesprochen. Sache der einzelnen Propheten war es, die davidischen Weissagungen in späterer Zeit, wo ihre Erfüllung ganz nahe bevorstand [4], den betreffenden Geschlechtern ins Gedächtniss zurückzurufen, sie als nahe bevorstehend einzuschärfen und auf diese Weise die Wahrheit der vorausgesagten Dinge zu bewähren. Da die von David gesprochenen prophetischen Worte nach Inhalt verschieden waren und verschiedene Zeiten betrafen, so trug nothwendiger Weise (ἀναγκαίως) jeder Prophet seinen Zeitgenossen, wie man sieht, gerade jene Ereignisse vor, deren Eintreffen ihm als demnächst bevorstehend kundgegeben war.

Doch waren die Propheten, welche die von David schon längst

---

[1] Comment. in Hos. Migne 66, 125.
[2] Comment. in Hos. Migne 66, 124.
[3] Comment. in Joel. Migne 66, 212.
[4] Πρὸς αὐτῇ γε τῇ τῶν πραγμάτων ἐκβάσει μικροῦ. L. c.

geweissagten Ereignisse dem Volke abermals in Erinnerung brachten, nicht blosse Prediger der davidischen Prophezeihungen, sondern die Kraft des heiligen Geistes hatte ihnen zu diesem Zwecke unmittelbar und von neuem die Offenbarung und den Antrieb zur Verkündigung eingeflösst.

92. Theodor geht von der Voraussetzung aus, dass die Schriften der kleinen Propheten chronologisch geordnet sind [1]. Dies ist aus der Reihenfolge seiner Commentare zu erschliessen, wie sie nach A. Mai, nova patr. bibl. T. VII P. I p. VII. Migne 66, 123 der Codex Vaticanus und die übrigen Codices (cf. Wegnern, Theod. opp. I Prol. p. XI) einhalten: Osea, Johel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias. Das ist die im Hebräischen und in der Vulgata herrschende Ordnung. In unserem Texte der Septuaginta findet eine Umstellung der sechs ersten Propheten in der Art statt, dass auf Hoseas die Schriften des Amos, Michäas, Joel, Abdias und Jonas folgen. Da Theodors Uebereinstimmung der Reihenfolge mit der Ordnung der Bücher nach dem hebräischen Texte, wie schon seine Einleitungen zu den einzelnen Propheten beweisen, nicht auf Rechnung der Abschreiber zu setzen ist, und Theodor der lucianischen Recension der Septuaginta folgte, so ergibt sich, dass die Ausgabe Lucians die Anordnung der Bücher nach dem jetzigen Grundtexte festgehalten habe. Hierin liegt eine Bestätigung der Nachricht, dass Lucian bei seiner Textesbearbeitung der Siebenzig auf das Hebräische zurückgegangen sei.

93. Die heiligen Propheten Hoseas, Joel, Amos und

---

[1] Für die Ordnung nach einem chronologischen Principe sprachen sich Hieronymus (proleg. in XII proph. min.) und andere Kirchenväter aus, in neuester Zeit Hengstenberg, Caspari, Obad. S. 37, Hävernick, Einl. II. 2 S. 26 und 275: ‚Die Anordnung beruht auf einer festen, traditionellen und höchst glaubwürdigen Basis' u. a. Nach Haneberg, Einl. ins A. und N. T. 2. Aufl. S. 257, ist Jonas, nach Ewald Joel unter den Propheten, von welchen wir schriftliche Aufzeichnungen besitzen, der älteste. Die chronol. Ordnung bestritt Jäger, de ordine proph. min. chron. Tüb. 1823. Nach Delitzsch liegt der Anordnung ein bestimmtes inneres Princip, nicht die chronol. Folge, zu Grunde. Nach Keil, Commentar über die zwölf kl. Proph. Leipz. 1866 S. 6 sind sie teils nach der Zeitfolge, teils nach Umfang und Gleichartigkeit des Inhalts geordnet, und ist Obadja 889—884 v. Chr. der älteste, so dass die Literatur der Weissagungsschriften nicht erst unter Jeroboam und Ussias, sondern gegen 90 Jahre früher beginnt.

Michäas richteten [1] ihre Reden gemeinsam sowohl an das gesammte Volk Israel, an das Zehnstämmereich, dessen Hauptstadt Samaria war, als auch an den Stamm Juda und die Bewohner von Jerusalem. Ihnen allen stellten sie das Spiegelbild ihrer Sittenlosigkeit und Straffälligkeit vor Augen. Die Züchtigung trat auch wirklich ein in den Drangsalen, welche zuerst durch die Assyrer über die zehn Stämme und später durch die Babylonier über den Stamm Juda kamen. Hiemit verbanden die Propheten zugleich die Weissagung eines Umschwungs der Dinge zum Besseren, dass sie nemlich, von der Knechtschaft erlöst, wieder in ihr Heimatland zurückkehren würden. Joel verbindet mit den Schicksalen Israels und Judas die Darstellung der Begebenheiten, welche sich nach der Rückkehr des Stammes Juda aus Babylon zutrugen, wo das Scythenvolk unter Anführung Gogs über das Volk Gottes herfiel und ihm Vernichtung drohte, von der es durch die Bundesgenossenschaft des Herrn befreit wurde. Amos berichtet die zukünftigen Leiden, welche das Zehnstämmereich und den Stamm Juda trafen. Hievon sprach er aber, wie auch die übrigen Propheten, nicht planlos, sondern in Folge der Fürsorge Gottes für die Juden, um auf Christum den Herrn hinzuweisen, der zum gemeinsamen Heile aller Völker zur rechten Zeit erscheinen sollte. Die Verkündigungen des Propheten Michäas haben Aehnlichkeit mit jenen des Hoseas und Amos. Der Abschnitt 4, 8 bis 5, 1 zeichnet die traurigen Schicksale, welche nach der Rückkehr über Israel kommen sollten, insbesondere die Einfälle der scythischen Völker unter Gog und Magog. Aber 5, 2 weist auf Zorobabel, den Retter Israels aus dieser Drangsal hin.

94. Abdias weissagte das Strafgericht über Edom, wie es zur Zeit der Rückkehr aus dem Exil eintreffen sollte. Die Idumäer nemlich, Nachkommen Esaus, hatten den tödtlichen Hass ihres Stammvaters gegen die Israeliten, welche von Jakob abstammten, geerbt. Bei verschiedenen Gelegenheiten bethätigten sie ihre feindselige Gesinnung, namentlich zu jener Zeit, wo die Assyrer gegen die Israeliten und die Babylonier gegen Juda und

---

[1] Die Belege hiefür siehe in den Vorworten Theodors zu den zwölf Commentaren über die kleinen Propheten, besonders zu Agg. Migne 66, 473, Joel M. 66, 211, Amos M. 66, 242.

Jerusalem feindliche Heereszüge unternahmen. Bei diesen Schicksalsschlägen betrieben sie den Untergang der Söhne Jakobs und suchten ihre Vernichtung herbeizuführen. Dem Schmerz über das durch ihre Unterstützung hereingebrochene Unglück gibt David prophetisch in den Worten Ausdruck, wenn er Ps. 136, 1 singt: ‚An den Strömen Babylons, da sassen wir und weinten, als Sions wir gedachten' und im Hinblick auf die bessere Gestaltung der Verhältnisse V. 7: ‚Gedenke, Herr, der Söhne Edoms'. Daraus ergab sich die Nothwendigkeit, dass Gott den Propheten Abdias erweckte, um durch ihn das Strafgericht über die Idumäer zu verkünden und die Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels in Aussicht zu stellen.

Jonas drohte den Bewohnern Ninives den Untergang an, wenn sie sich nicht von ihrer Bosheit bekehren würden. Seine Strafpredigt war vom gewünschten Erfolge begleitet. Nahum verkündete die Belagerung Ninives und die Vernichtung des ganzen assyrischen Reiches, welche durch die Babylonier geschehen sollte. Habakuk und Sophonias weissagten nach der bereits vollzogenen Vernichtung des Zehnstämmereiches durch die Assyrer und nach der Hinwegführung der Israeliten in die Gefangenschaft, geisselten die Stammesgenossen Judas und die Bewohner von Jerusalem ob ihrer Gottlosigkeit und Gesetzesübertretung und kündigten ihnen das desshalb durch die Babylonier drohende Strafgericht Gottes an, welches in Bälde und wider Vermuthen mit dem ganzen Gefolge der Uebel eintreten sollte. Habakuk theilte seine Weissagung über Judäa in zwei Theile [1], indem er einerseits die Machthaber und Richter ob der Bedrängniss der Armen straft und ihnen die Drangsale durch die Babylonier in Aussicht stellt (K. 1), andererseits die Anklage gegen die Babylonier erhebt, welche im Besitze Jerusalems ein Unmass von Grausamkeiten gegen die Juden verübten, wesshalb sie das göttliche Strafgericht treffen sollte (K. 2). Im K. 3 weissagt er in Gebetsform die gnadenvolle Erbarmung Gottes über sein Volk.

95. Der Prophet Aggäus richtet seine Weissagereden an

---

[1] Εἰς δύο μερίζων τὸν λόγον. Migne 66, 425. Ganz ähnlich die Eintheilung bei neueren Exegeten. Vgl. Haneberg, Einl. 2. Aufl. S. 307. Keil, Comm. Leipz. 1866 S. 404. Hertwig, Einl. Berlin 1856 S. 58 u. a.

die aus der babylonischen Gefangenschaft heimgekehrten Israeliten, welche bereits ihre eigenen Wohnungen besassen, aber trotz der göttlichen Gnadenerweisungen im Aufbau des Tempels lässig waren. Desswegen schilt sie der Prophet. Er rügt ihre Saumseligkeit, nicht als ob die Majestät Gottes, dessen Thron der Himmel und dessen Fussschemel die Erde ist, dieses Hauses bedurft hätte, sondern weil Er als der eifrige Fürsorger für die Menschenseelen um des Volkes willen den Bau des Tempels ausgeführt haben wollte. Denn hier sollten sich die Israeliten nach den Gesetzesvorschriften zur Gottesverehrung versammeln und durch die religiösen Gebräuche in der Frömmigkeit erhalten bleiben, bis endlich zur rechten Zeit Christus der Herr zum Heile für alle dem Fleische nach sichtbar erscheinen würde. Zu diesem Zwecke war Gottes Fürsorge für den Tempelbau dringend geboten. Auch von den Verhältnissen der Zukunft ist in dem Buche die Rede. Um dieselbe Zeit, wie Aggäus, war auch Zacharias als Prophet thätig, nemlich im zweiten Jahre des Königs Darius, nachdem das Volk Israel bereits nach Judäa zurückgekehrt war, wozu ihnen Cyrus, der gemeinsame Herrscher über Persien und Medien, die Erlaubniss ertheilt hatte. Wie Aggäus, so trieb auch Zacharias das lässige Volk zum Tempelbau an und gab ihm die Versicherung, dass Jerusalem seinen alten Glanz wieder erlangen, und dem göttlichen Rathschlusse zufolge ein König darin residieren werde, welcher bei glänzender Regierung die auswärtigen Völker bekämpfen würde; auch das Priestertum werde in seiner alten Pracht erstehen. Bisher konnten die Juden noch zweifeln, ob ihre Befreiung von Dauer wäre, und ob sie fortan im Besitze ihrer Heimat verbleiben würden. Da aber auch den noch in der Gefangenschaft Befindlichen die Versicherung künftiger Rückkehr nach Judäa gegeben wurde, war dies zugleich für die Heimgekehrten die Bürgschaft für den bleibenden Besitz ihres Landes. Nebstdem sah der Prophet viele Offenbarungen verschiedener Art. Auch den Einfall Gogs und dessen dereinstige völlige Vernichtung kündigte er an. Endlich gedenkt er der Leiden, welche die Israeliten zur Zeit der Makkabäer von den Nachfolgern des macedonischen Weltreiches zu dulden hatten. Durch all diese Weissagungen legte der Prophet die Gnadenerweisungen Gottes für die Juden klar dar und fügte Belehrungen bei, welche sie zur Gottesfurcht anzutreiben vermochten.

Malachias rügte die Vergehungen der Priester und des Volkes, welche in ihrem Glücke der zahlreichen Wohlthaten Gottes vergassen, in Ueppigkeit und Gottlosigkeit verfielen und nicht einmal die gesetzlich bestimmten Opfer gebührend verrichteten. Auch einige künftige Ereignisse (des messianischen Reiches) sagte er voraus.

96. Durch die gnadenvolle Erhebung des natürlichen Geisteslebens in eine über die Schranken der menschlichen Erkenntniss erhabenen Sphäre wird die Seele des Propheten befähigt, Gottes Stimme zu vernehmen und klare Blicke in die dunklen Verhältnisse der Gegenwart, in die Dinge des Jenseits und in die zukünftige Gestaltung des Reiches Gottes auf Erden zu thun.

Die gewöhnliche Art der prophetischen Inspiration ist die unmittelbare Mittheilung und Einstrahlung der göttlichen Rathschlüsse und Offenbarungen in die Seele des Propheten, indem die Gnade des heiligen Geistes im tiefsten Seelengrunde die Gedanken und Anschauungen durch geistiges Vernehmen und Sehen ohne sinnliche Formen erweckt. Sofern das Schauen ein direktes und geistiges ist ‚besteht kein Unterschied in der Bedeutung von ὅρασις und λόγος κυρίου [1]. Denn Wort Gottes bezeichnet die göttliche Wirksamkeit, gemäss deren die Propheten durch die Gnade des heiligen Geistes die Offenbarungen künftiger Ereignisse empfingen. Eben dasselbe nennt die Schrift ὅρασις oder Gesicht, nemlich die göttliche Offenbarung, gemäss deren ihnen die Kenntniss des Unbekannten zu Theil wurde. Denn einerseits empfingen die Propheten in eigener Seele durch die Einwirkung des göttlichen Geistes auf unaussprechliche Weise gewisse Anschauungen und Ideen (θεωρίας τινάς), andererseits vernahmen sie die Belehrung über die Zukunft gleichsam von einem Redenden gemäss der ihnen innewohnenden Einwirkung durch den heiligen Geist.‘

[1] Comment in Abd. 1, 1: Ὅρασις Ἀβδιοῦ. Οὐδὲν κατὰ τὴν δύναμιν διαλλάττει τοῦτο τοῦ λόγος κυρίου. Λόγον γάρ τε κυρίου τὴν ἐνέργειαν ὀνομάζει τοῦ θεοῦ, καθ' ἣν τῇ πνευματικῇ χάριτι τὰς ἀποκαλύψεις οἱ προφῆται τῶν ἐσομένων ἐδέχοντο· καὶ ὅρασιν τὸ αὐτὸ δὴ τοῦτο καλεῖ τὴν ἀποκάλυψιν τὴν θείαν, καθ' ἣν ἐγένετο αὐτοῖς τῶν ἀδήλων δέχεσθαι τὴν γνῶσιν. Ἐπειδὴ γὰρ καὶ θεωρίας τινὰς ἀπορρήτως διὰ τῆς πνευματικῆς ἐνεργείας ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἐδέχοντο τῆς οἰκείας οἱ προφῆται καὶ τὴν διδασκαλίαν τῶν ἐσομένων (al. ἐρομένων), ὡς παρά τινος λαλοῦντος ὑπήκουον κατὰ τὴν ἐγγινομένην αὐτοῖς ἐνέργειαν ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου. Διὰ τοῦτο καὶ ὅρασιν αὐτὸ καὶ λόγον κυρίου καλεῖ. Migne 66, 308. Mai, nova patr. bibl. VII, 142.

Diese Darlegung entspricht den Benennungen des Propheten im Urtexte und erschöpft den hebräischen Sprachgebrauch, obwohl Theodor auf diesen selbst gar keine Rüksicht nahm und gemäss seiner Unkenntniss des Hebräischen keine nehmen konnte. Der Prophet theilt als Sprecher (נָבִיא) die göttlichen Geheimnisse mit oder als Seher (רֹאֶה) und Schauer (חֹזֶה).

97. Die erhabensten Wahrheiten und unaussprechliche Geheimnisse wurden dem Propheten in der Ekstase oder Entzückung mitgetheilt [1]. Sie ist der höchste Grad der Einwirkungen (ἐνέργειαι) des göttlichen Geistes auf den Propheten zur Vermittlung der göttlichen Offenbarung. In der Entzückung ist die Seele aus dem gewöhnlichen Zustande der geistigen und leiblichen Lebensthätigkeit herausgerissen, dem umgebenden Kreise irdischer Verhältnisse entrückt und in eine höhere Sphäre, einen gesteigerten Zustand des geistigen Lebens emporgehoben. Eine solche Entrückung und Entzückung war den Propheten nothwendig, um einzig und allein auf die Betrachtung des Gezeigten ihre Aufmerksamkeit richten zu können. Denn wenn sorgfältige Aufmerksamkeit ohne alle Zerstreuung schon zum genauen Verständnisse des Lehrvortrages nöthig ist, wie hätten sie unaussprechliche Lehren und Geheimnisse erfassen können, wenn sie nicht vorher zur Zeit des Schauens ihre Gedanken von den gegenwärtigen Dingen losgerissen hätten?

Es ist also die Ekstase ein rein innerlicher Offenbarungszustand mit völliger Lostrennung von leiblichen und irdischen Eindrücken, wo der Entrückte aus seiner gewohnten Lebenssphäre gerissen ganz Auge und Ohr für die jenseitigen Dinge, für die zukünftigen Ereignisse des Reiches Gottes und für die Bedürfnisse der Gegenwart ist. ‚So hat der hl. Petrus, wie die Schrift sagt (Act. 10, 13), im Zustand der Ekstase die Leinwand geschaut, die sich vom Himmel niederliess. Die Gnade des heiligen Geistes hat vorher seine Gedanken von den gegenwärtigen Erscheinungen

---

[1] Ἐκστάσει μὲν οὖν ἅπαντες ὡς εἰκὸς τῶν ἀπορρητοτέρων ἐδέχοντο τὴν γνῶσιν, ἐπείπερ ἐνῆν αὐτοὺς ταῖς ἐννοίαις πόρρω που τῆς παρούσης καταστάσεως γεγονότας, οὕτω συνηθῆναι τῇ τῶν δεικνυομένων θεωρίᾳ προσανέχειν μόνῃ . . . ἢ πού γε τὰς φοβεράς τε καὶ ἀπορρήτους θεωρίας δυνατὸν ἦν αὐτοῖς ὑποδέχεσθαι, μὴ τῷ λογισμῷ πρότερον κατὰ τὸν τῆς θεωρίας καιρὸν ἐξισταμένοις τῶν παρόντων: Comment. in Nah. c. 1. Migne 66, 401. Mai, nova bibl. VII, 214.

abgezogen und ihn sodann befähigt, seine Aufmerksamkeit auf die Betrachtung des Gezeigten zu richten.‘

98. Die Visionen im ekstatischen Zustande sind den Traumgesichten vergleichbar. ‚Wie wir nemlich im Schlafe dem gegenwärtigen Zustande entrückt Mitgetheiltes im Traumgesichte schauen, so ungefähr erhielten die in der Ekstase Befindlichen, durch die Gnade des heiligen Geistes in eine neue Gedankenwelt versetzt, die anschauliche Betrachtung des Gezeigten [1].

In diesem Zustande der Entzückung vermeinte Petrus beim Bemerken der Leinwand eine Stimme zu hören, die sprach: ‚Steh auf, Petrus, schlachte und iss‘ (Act. 10, 13).

99. Vom Hören spricht die Schrift, weil die Propheten die Kenntniss der göttlichen Lehre gewissermassen durch Laute und Töne empfingen. Daher sagt der Prophet Isaias: Herr, wer glaubt dem von uns Gehörten? (53, 1), d. i. der Kenntniss der gezeigten Dinge, über die ich von Gott belehrt wurde. Folgerichtig bediente sich der hl. Apostel Paulus in göttlicher Erleuchtung des Ausdruckes: Der Glaube kommt vom Hören, das Hören aber durch Gottes Wort (Röm. 10, 17). Hiemit deutet er an, dass die Propheten ein derartiges Hören nur durch den Einfluss des heiligen Geistes empfangen können. Auch David sagt: Ich will neigen zum Gleichniss mein Ohr, will eröffnen im Saitenspiel mein Räthsel (Ps. 48, 5). Damit will er erklären: Mit gespannter Aufmerksamkeit empfange ich von Gott die Erkenntniss und überbringe dann den Menschen die Belehrung über ihre Pflicht [2].

100. So thut also Gott seinen Willen und seine Offenbarungen den berufenen Organen durch Gesichte oder Stimmen kund. Oft sind Gesicht und Gehör zugleich bei Entgegennahme der Offenbarung thätig (Apg. 10, 13), namentlich in der Ekstase. Doch wäre es eine arge Täuschung, wollte man hiebei an sinnlich wahrnehmbare Zeichen und Formen denken. Nicht wirkliches und sinnfälliges Hören und Sehen war es, wenn die Propheten die

[1] Ἵν' ὥσπερ ἔξω τῆς παρούσης γινόμενοι καταστάσεως καθ' ὕπνους τῶν ἀποκαλυπτομένων δεχόμεθα τὴν θεωρίαν, οὕτω πως τῇ μεταστάσει τῆς διανοίας ὑπὸ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος καθιστάμενοι χάριτος τῶν δεικνυομένων ὑπεδέχοιντο τὴν θεωρίαν. Migne 66, 403.

[2] Comm. in Abd. Migne 66, 308. Mai l. c. p. 143. Aehnlich Comm. in Hos. c. 1—3.

göttliche Belehrung durch Visionen und Töne empfangen zu haben erklärten. Es war nur ein vermeintliches Hören [1], ein Sehen mit dem Auge des Geistes. Das Wort Gottes, das an die Propheten erging, besagt, dass keine andere Möglichkeit bestand, ihnen ein solches Hören zu vermitteln, als durch die Einwirkung des heiligen Geistes [2]. Gesicht bedeutet die Offenbarung, gemäss welcher der Seher etwas zu schauen glaubte und Unterweisung über das Geeignete erhielt [3]. Die nemliche Bedeutung hat der Ausdruck: Es kam über mich die Hand des Herrn (Ezech. 1, 3). Auch dies bezeichnet den Einfluss des heiligen Geistes, gemäss dessen die Hand Gottes den Geist des Propheten gleichsam anfasste und ihm die nöthige Belehrung mittheilte. Aehnlichen Sinn hat der Begriff λῆμμα. Oftmals nemlich, wenn Gott den Propheten etwas ausserordentlich Erschütterndes mittheilen wollte, brachte er einen plötzlichen Umschwung in ihrem Geiste hervor, damit sie in diesem Zustande mit grösserer Ehrfurcht die Kenntniss der zukünftigen Dinge entgegennahmen. Dies plötzliche Erfassen des Geistes der Propheten durch die göttliche Gnade und den Antrieb zum Offenbaren des Gezeigten nennt die Schrift λῆμμα [4]. Theodor hält sich an die griechische Etymologie und definiert λῆμμα von λαμβάνω als plötzliches Ergreifen der geistigen Persönlichkeit des Propheten

---

[1] Παρείχετο τὴν διδασκαλίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ χάρις, ὥστε δοκεῖν αὐτοὺς ὥσπερ τινὸς λαλοῦντος ἀκούειν τε καὶ παιδεύεσθαι. Καὶ ὁ μακάριος Πέτρος ἐπὶ τῆς σινδόνος φωνῆς ἀκούειν ἐδόκει κτλ. Comm. in Nah. Migne l. c. p. 404. Mai l. c. p. 215. Καὶ ἀκοὴν δὲ ὡς εἰκός, ἅτε τῆς πνευματικῆς διδασκαλίας ὥςπερ ἀκοῇ τινι δεχομένων τὴν γνῶσιν. Comm. in Abd. Migne 66, 308.

[2] Δεικνὺς ὅτι οὐκ ἄλλως δυνατὸν τὴν τοιαύτην ἀκοὴν προςγίνεσθαι τοῖς προφήταις, ἀλλ' ἢ διὰ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνεργείας. Ib. p. 309.

[3] Ὅρασιν, ἣν εἶδεν ὅδε ἢ ὅδε, τὴν ἀποκάλυψιν οὕτω καλῶν, καθ' ἣν ὁρᾶν τι δοκῶν ἐπαιδεύετο τὸ προςῆκον. Τὸ αὐτὸ σημαίνει, κἂν ‚Ἐγένετο ἐπ' ἐμὲ χεὶρ κυρίου' λέγῃ· καὶ γὰρ κἀνταῦθα χεῖρα κυρίου τὴν ἐνέργειαν τοῦ ἁγίου πνεύματος ὀνομάζει. Comm. in Nah. Migne 66, 404. Mai l. c. 215.

[4] L. c. — Λῆμμα, onus, das hebräische מַשָּׂא von נָשָׂא, das feierliche Erheben der Stimme (vgl. ‚er hub an und sprach'), Hochspruch (Ewald), Spruch im höheren Stile (Delitzsch), Lastwort (Keil), findet sich oft von unheilverkündenden Reden, aber nicht durchweg. Die Verkündigung der göttlichen Strafgerichte war für die Propheten und die Hörer eine Bürde. So nennt Habakuk 1. 1 seine Schrift מַשָּׂא, Last (ebenso Nah. 1, 1), weil sie schwere Gerichte über das Bundesvolk und über die Weltmacht der Chaldäer verkündigt. Vgl. Keil, Commentar über die zwölf kl. Proph. Leipz. 1866 S. 405. Drechsler, der Prophet Jesaja. II Thl. 1. S. 21.

durch den göttlichen Geist zum Zwecke der Offenbarung erschütternder Wahrheiten. Bei seiner feinen Beobachtungsgabe des biblischen Sprachgebrauchs kommt er der Grundbedeutung des Urtextes nahe.

101. Theodor hat hiemit im ganzen sehr zutreffende Ansichten über das Wesen und die Formen der Prophetie entwickelt. Er unterscheidet eine doppelte Art der prophetischen Beeinflussung durch den Geist Gottes, die direkte Mittheilung der göttlichen Wahrheiten und Rathschlüsse im wachen Zustande an die vernünftige Erkenntniss und die Offenbarung des Unbekannten im traumartigen Zustande der Ekstase. Beides ist eine geistige *ἀκοή* und *θεωρία*, ein Hören und Sehen durch geistige Thätigkeit ohne Vermittlung durch äussere Laute und Anschauungen [1].

102. Die Propheten erhalten ihre Offenbarungen gewöhnlich durch unmittelbares Erkennen, durch innere Erleuchtung, durch geistiges Schauen. Ihre Erkenntniss ist *γνῶσις τῶν ἀδήλων*, *θεωρία πνευματική*. Die Offenbarung des Unbekannten ist nicht blos eine Steigerung und Erhebung ihrer natürlichen Erkenntnisskraft, sondern auch eine Einflössung neuer Ideen und Vorstellungen durch den heiligen Geist, woraus sich denn auch die Ausdrücke ‚Wort Gottes', ‚Gesicht' in der prophetischen Sprache erklären. Sie bezeichnen den thätigen Einfluss Gottes zur Vermittlung des Unbekannten an die Erkenntnisskraft des Propheten. Schwebten dem vom göttlichen Geiste Erleuchteten Bilder und symbolische Erscheinungen vor, so waren sie geistiger Natur und nicht sinnlicher Art, wie aus der Apostelgeschichte Kap. 10 ersichtlich ist, wo der Apostel Petrus die Leinwand schaute und zugleich eine Stimme hörte (10, 13). Solche Offenbarungen finden immer durch die *ἐνεργείᾳ τοῦ θεοῦ, τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος χάριτι, τῇ πνευματικῇ χάριτι, τῇ πνευματικῇ ἐνεργείᾳ* statt, und dadurch unterscheidet sich die prophetische Mittheilung von der natürlichen Erkenntniss des Verborgenen, wie solche (*τῶν ἀποκαλυπτομένων θεωρία* Migne 66, 404) auch im Traume vermittelt oder durch dämonische Beeinflussung erzeugt wird.

---

[1] Zach. 1, 9: Τὸ ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ λέγει, ἐπειδὴ οὐκ ἔξωθεν φερομένης ἤκουε φωνῆς, ἀλλὰ κατὰ ἀποκάλυψιν ἐναποτυπουμένης αὐτοῦ τῇ διανοίᾳ. Migne 66, 509.

103. Die Ekstase hebt das vernünftige Bewusstsein und das verständige Denken des Geistes nicht auf, sondern ermöglicht der natürlichen Erkenntnisskraft, indem die äusseren Sinne ruhen und die von der Leiblichkeit und der Aussenwelt herrührenden Zerstreuungen des Geistes beseitigt sind, die gesammelte und ungetheilte Aufmerksamkeit auf den Offenbarungsinhalt, erhebt den Geist auf eine die natürliche Erkenntniss übersteigende Stufe und befähigt zum Vernehmen der verborgenen göttlichen Dinge. In der Ekstase oder Metastase werden dem Propheten die erhabensten Geheimnisse und ausserordentliche Kundgebungen vermittelt. Eine solche Entzückung geschieht immer durch göttlichen Einfluss, auch wenn sich der Entrückte hiezu durch das Gebet, wie Petrus (Apg. 10), disponiert [1].

Der Geist des Herrn wirkt nicht blos auf die Erkenntniss, sondern auch auf den Willen. Mit der Offenbarung erhält der Prophet nicht blos die eigene Glaubensüberzeugung, sondern auch die Befähigung zum Reden und den Antrieb zur Mittheilung an andere [2].

104. In seinem Commentar über die Genesis bemerkte Theodor, der jede biblische Ausdrucksweise zu erklären suchte und wusste, zu Gen. 1, 1, dass sich Gott zur Schöpfung von Himmel und Erde, Luft und Wasser des Wortes (φωνῆς) nicht bedient, sondern sie durch seinen blossen Willen ins Dasein gerufen habe, weil noch keine Geschöpfe da waren, welche den unsichtbaren Schöpfer aus seiner Stimme hätten erkennen können; wohl aber habe Gott vom Worte bei Schöpfung des Lichtes und der anderen Kreaturen zur Belehrung der Engel und Menschen Gebrauch gemacht. Denn erst bei der Erschaffung des Lichtes Gen. 1, 3 bedient sich Moses des Ausdrucks ‚da sprach Gott'. Johannes Philoponus zieht daraus ohne alle Berechtigung den Schluss, dass

---

[1] An der ekstatischen Vision des Petrus erläutert er wiederholt seine Theorie über die prophetische Offenbarung. Comm. in Nah. 1, 1; in Zach. 1, 9 al.

[2] Πᾶσα ἡ ἀποκάλυψις καὶ τὰ ἐπ' αὐτῆς θεωρούμενα, . . πάντα ἐπὶ τῆς ἀποκαλύψεως διετυποῦτο, ὡς ἂν διὰ πάντων τὴν διδασκαλίαν ὁ προφήτης δεξάμενος αὐτός τε πίστιν περὶ τῶν ἐσομένων ἔχοι βεβαίαν καὶ εἰς ἑτέρους ἐκφέροι τὴν ὠφέλειαν. Comm. n Zach. 1, 11. 12. Migne 66, 509. Ἀποκάλυψις τῶν ἐσομένων ἐγίνετο τῷ προφήτῃ, ἀφ' ἧσπερ αὐτῷ καὶ τὸ λέγειν τε καὶ μηνύειν τὰ ἐσόμενα δύναμις ὑπῆρχεν. Comm. in Hos. Migne 66, 125.

Theodor nach Art der Anthropomorphiten Gott eine artikulierte Stimme, welche der Lautorgane und Luft bedurft, zugeschrieben habe[1], da er nicht von einem redeähnlichen, die Luft durchdringenden Wunderworte wie: ‚Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe‘, sondern von einer natürlichen Stimme Gottes spreche.

105. Allein Theodor erklärte diese Stelle gerade in dem entgegengesetzten Sinne. Er lehrte, dass die Engel gleichzeitig mit Himmel und Erde, Luft und Wasser geschaffen worden (Gen. 1, 1), und dass es bei ihrer Schöpfung noch gar keine Wesen gegeben habe, denen die Offenbarung Gottes, welche sich durch das Wort vollzieht, hätte nützen können[2]. Gott erschuf sie durch seinen blossen Willen, wesshalb sich denn auch Moses des Ausdrucks ‚Gott sprach‘ nicht bedient habe. Er kennt überhaupt eine Vermittlung der Offenbarung durch sinnlich wahrnehmbare Formen und Töne nicht, weder in der Ekstase noch im wachen Zustande, wie sich aus der obigen Darlegung seiner Theorie hierüber ergibt. Ankämpfend gegen die anthropomorphitische Auffassung hebt er diesen Gedanken mit ängstlicher Sorgfalt wiederholt hervor. Sprechen die Propheten vom Hören und Schauen, so sind dies blos bildliche Bezeichnungen, um den thätigen Einfluss des heiligen Geistes auf ihre Seelen zum fasslichen Ausdruck zu bringen. Ihre *ἀκοή* und *ὅρασις* war nur eine Art Sinneswahrnehmung, scheinbar solche, nicht wirkliche. Nicht das leibliche Ohr und Auge, nur die geistige Erkenntnisskraft war beeinflusst.

106. Gleichwohl ist das Hören der göttlichen Stimme und das Schauen in der Vision keine rein willkürliche Darstellungsform und ausschliesslich dichterische Einkleidung. Sie ist insofern nothwendig, als sich der göttliche Geist dem Verständnisse des Menschen nur durch scheinbares Vernehmen von Worten (*ὥςπερ ἀκοῇ τινι*) und durch vermeintliches Schauen (*ὁρᾶν τι δοκοῦντος*) mittheilen kann. Aber ein wirkliches Hören und Schauen in Form

[1] Ueber diese dem Theodor schuldgegebene anthropomorphitische Vorstellung ruft er aus: Φεῦ τῆς ἀτοπίας! φωνὴν ἀκούει θεοῦ τὴν ἔναρθρον, οὐκοῦν καὶ διαφωνητικῶν πάντως γινομένην ὀργάνων καὶ τοῦ διηχοῦς ἀέρος δεομένην. De creat. mundi lib. I c. 22. Gall. XII, 496.

[2] Siehe diese Erklärung Theodors bei Sachau, Fragmenta syr. Lips. 1869 p. 3 Fol. 21 a.

und Hülle von sinnlichen Bildern und Symbolen, unter welchen den Propheten die Erkenntniss des Geoffenbarten gezeigt worden wäre, ist unter diesen Begriffen nicht zu verstehen. Man kann darum die Visionen, sofern sie in der Ekstase stattfinden, mit Traumbildern vergleichen. Wie hier dem Geiste Bilder und Ideen des Enthüllten vorschweben, so erhalten die Propheten, durch Entrückung ihres vernünftigen Denkens (διανοίας) unter dem Gnadeneinfluss des heiligen Geistes befindlich, die Erkenntniss und Anschauung des Geoffenbarten. Sieht man ab von der Ekstase, deren Eigenart in der Befreiung des Geistes von den hemmenden Banden des Leibes und von aller Zerstreuung besteht, so ist die ὅρασις und ἀκοή nur bildliche Ausdrucksweise für die ἐνέργεια τοῦ ἁγίου πνεύματος, für die ἀποκάλυψις ἡ θεία, καθ' ἣν ἐδέχοντο τῶν ἀδήλων τὴν γνῶσιν.

107. Den Theodor trifft also der ihm von Johannes Philoponus gemachte Vorwurf, dass er kleinliche Vorstellungen von Gott habe und ihm menschliche Glieder und Eigenschaften beilege, durchaus nicht [1]. Er geht, wie sich schon aus dem Gesagten vermuthen lässt, in der Leugnung der realen Offenbarungsformen eher zu weit und fällt in den entgegengesetzten Fehler spiritualistischer Erklärung, indem er aus Besorgniss, Gott Leiblichkeit und Niedrigkeit zuzuschreiben, zwar nicht die Erscheinung desselben im Feuer z. B. des brennenden Dornbusches, wohl aber die sichtbare Herabkunft des heiligen Geistes in Gestalt einer Taube bei der Taufe Jesu (und also auch das sinnfällige Hören der göttlichen Stimme: Dieser ist mein geliebter Sohn) in Abrede stellt und die wunderbare Erscheinung auf eine geistige Anschauung beschränkt. Er erklärt es, wie aus einem von A. Mai mitgetheilten Fragmente aus der unedierten vaticanischen Catene des Niketas über Lukas ersichtlich ist, als eine unsinnige Behauptung der Pneumatomachen, wenn sie aus der Herabkunft des heiligen Geistes in Gestalt einer Taube bei der Taufe Jesu (Luk. 3, 22) die Folgerung zogen, dass der heilige Geist niedriger sei als Christus, wie die Taube niedriger sei als der Mensch. Denn dies sei ein Gesicht des Propheten gewesen, was schon daraus hervor-

---

[1] Μικρὰ περὶ θεοῦ φρονῶν καὶ ἀνθρώπινα Θεόδωρος εἰπεῖν ἐτόλμησεν. Joh. Phil. de creat. mundi l. c.

gehe, dass Johannes die Erscheinung der Taube bezeugt habe. Wäre diese allen sichtbar gewesen, so hätte es dieses Zeugnisses des Evangelisten nicht bedurft [1].

108. Man hätte diese spiritualistische Ausdeutung und Verflüchtigung der wirklichen Erscheinungsformen der göttlichen Offenbarung eher von einem ideal-spiritualistischen Exegeten der alexandrinischen Schule als von Theodor erwarten sollen, welcher am historischen Berichte der Bibel und an ihrem Wortlaute in der Regel mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit festhält und hierin dem Origenes, dem genialen Choragos der genannten Schule, als Antipode gegenübersteht. Aber hier bewährt sich aufs neue der alte Satz: Die Extreme berühren sich. Fragen wir nach dem Erklärungsgrunde dieser gemeinsamen idealistischen Interpretation, so liegt er nicht in einer Verschiedenheit des Inspirationsbegriffes, sondern bei beiden in dem Bestreben, dem subjektiven Principe einer gotteswürdigen Erklärung gegenüber der materialistisch-anthropomorphitischen und arianischen Auffassung solcher Stellen gerecht zu werden. Auf verschiedenen Wegen gelangen beide zu demselben Resultate. Origenes beseitigt die Schwierigkeiten in solchen Texten durch allegorische Deutung der Worte, Theodor durch verstandesmässige Erklärung, welche nicht selten in rationalistische Flachheit ausläuft. Gott ist ein Geist, in sinnlicher Gestalt zeigt er sich nicht; der symbolischen Erscheinungsformen bedarf er nicht. Der göttliche Geist, der sich den Propheten und seinen erwählten Organen offenbart, bedient sich zur Vermittlung nicht der Worte und Bilder. Wo er unter solchen seines Wesens unwürdigen Zeichen redend oder sichtbar eingeführt wird, sind dies sinnbildliche Ausdrücke, welche von der menschlichen Vorstellungsart und Begriffsdarstellung herrühren. Es ist immer und überall eine *πνευματικὴ ἀποκάλυψις* zur Kundgabe übersinnlicher Wahrheiten.

[1] *Ὀπτασία γὰρ ἦν, οὐ φύσις τὸ φαινόμενον, ἐπεὶ καὶ ἐν πυρὶ φαίνεται θεός, οὐχ ἵνα ἐλάττων φαίνηται τοῦ ἐν ἀνθρώπῳ φανέντος, ἀλλ' ἵνα τῆς χρείας κατάλληλον τὴν ἀποκάλυψιν ἐργάσηται· ὅθεν ἐπεὶ οὐ φύσις ἦν τὸ δεικνύμενον, ἀλλὰ πνευματικὴ θεωρία, ἑώρα μὲν τῶν παρόντων οὐδείς, πνευματικῇ δὲ ἀποκαλύψει τὴν θέαν ὁ προφήτης ἐδέξατο, ἐπεὶ περιττὸν ἦν τὸ λέγειν, ὡς ὁ Ἰωάννης ἐμαρτύρησε λέγων τεθεᾶσθαι τὸ πνεῦμα, εἴπερ ἅπαντας κοινωνοὺς ἔσχε τῆς θέας τοὺς παρόντας.* Mai, script. vet. nova coll. T. VI p. XXII.

Wo die Besorgniss, Gottes unwürdige Erklärungen zu geben, wegfällt, hält Theodor am historischen Berichte der heiligen Schrift getreu fest. So namentlich bei Auslegung der symbolischen Weissagungen der Propheten.

109. Wird die Frage aufgeworfen, ob die symbolischen Weissagungen metaphorisch als innere Vorgänge oder im buchstäblichen Sinne als äusserlich vollzogene Handlungen zu erklären seien, so entscheidet sich Theodor wie die Antiochener[1] überhaupt, auf den Wortlaut und den logischen Zusammenhang gestützt, für die historische Auffassung des biblischen Berichtes. Mit den Worten: ‚Gehe hin, nimm dir eine Buhlerin zur Frau und Kinder der Buhlerei' (Hos. 1, 2) beginnt der Prophet seine Weissagung mit Beifügung des Grundes: ‚Denn Buhlerei treibt das Land fern vom Herrn.' Gott liess nemlich die Propheten manches thun, was den meisten anstössig erscheint, z. B. wenn er dem Isaias befahl, vor aller Augen nackt und barfuss zu gehen (Is. 20, 2). Aber diese und ähnliche Dinge geschahen nicht ohne Grund und Ursache. Denn während wir in der grossen Mehrheit Worte und Reden gleichgiltig anhören, fühlen wir uns durch die Neuheit der Handlungen und Vorgänge betroffen und erschüttert, vornehmlich, wenn diese im schneidenden Widerspruch mit der Sitte und Gewohnheit des Handelnden stehen. So sollte nun auch das ungläubige Judenvolk durch derartige ungewöhnliche Handlungen der Propheten aus seiner Gleichgiltigkeit aufgerüttelt und zur Pflichterfüllung angespornt werden. Hoseas führte der göttlichen Weisung gemäss den Befehl aus, ein Hurenweib zu

[1] Comm. in Hos. Migne 66, 128. Theodoret hat sachlich dieselbe Erklärung, begründet sie aber noch tiefer, indem er folgende Gedanken ausführt: Wenn Gott die ehebrecherische Synagoge duldete, und er, die Quelle der Heiligkeit, durch dieselbe nicht befleckt wurde, so hat auch der Prophet durch jenes Weib keine Befleckung erlitten. Aus Gehorsam pflog er den Umgang mit ihr. Auch der Zweck ist ein guter. Aehnlich ist es bei einer Tödtung. Ein Mörder verübt sie und ein Richter, aber dieser gesetzmässig, jener ungerechter Weise. Zweck und Gesetz sind es, wodurch sich beide Handlungen unterscheiden. Solcher Stellen gibt es in der hl. Schrift unzählige, z. B. Is. Kap. 20, Jerem. Kap. 27 und 28, wonach der Prophet hölzerne und eiserne Joche am Halse trägt. Nur wer den Zweck dieser Handlungen verkennt, hält sie des Propheten für unwürdig. Ἐγὼ δὲ θαυμάζω λίαν τοὺς τετολμηκότας εἰπεῖν, ὡς ῥήματα ταῦτά ἐστιν ἔρημα πραγμάτων κτλ. Theodoret, Comm. in Hos. Migne T. 81 p. 1556.

heirathen, obwohl ihm eine gesetzliche Ehe möglich war. Er brachte das Weib natürlich zum nüchternen und tugendhaften Lebenswandel zurück. Aber indem der pflichttreue Prophet bei der Wahl seiner Gattin Würde und Anstand ausser acht liess, musste sein Verfahren unvermeidlich das allgemeine Befremden erregen. Dadurch erhielt er den gewünschten Anlass, dem gottvergessenen Volke seinen Ehebruch gegen den Herrn, seine Undankbarkeit und Untreue eindringlich darzulegen und das bevorstehende Strafgericht der Wegführung in die Gefangenschaft zu verkündigen. Dass er die Ehe wirklich vollzog, geht aus dem Wortlaut und dem Zusammenhange hervor. Denn Name und Vater der Ehebrecherin werden Vers 3 angeführt und die aus der Ehe entsprossenen Kinder im Verlaufe der Erzählung genannt [1].

Die Aenderung der Namen der Kinder Kap. 2, 1 ff. in ‚Mein Volk‘ und ‚Begnadigte‘ deutet auf einen Umschwung der thatsächlichen Verhältnisse hin. ‚Rechtet mit eurer Mutter‘. Diese ist die Synagoge der Juden, welche Gott früher sich angetraut, in überschwenglicher Fürsorge aus Aegypten geführt und aus der Knechtschaft zur Freiheit in die Wüste versetzt hatte, um sie zu grösserer Gottesfurcht und Ergebenheit heranzuziehen, wie auch David sagt: ‚Sei eingedenk deiner Gemeinde, die du besessen von Anbeginn. Du hast erlöst den Stab deines Erbtheils‘ (Ps. 73, 2). Kinder der Synagoge aber nennt er die in der Reihenfolge von ihr abstammende Bevölkerung. Die späteren Generationen sind ihrer Stammmutter gleich. Wie diese schon in der Wüste Gottes vergessen hat, so haben sich auch jene zum Götzendienst gewendet. Daher werden sie ganz zutreffend unter dem Sinnbilde einer Ehebrecherin gekennzeichnet [2].

---

[1] Ὡς μὴ πλάσμα ψιλόν τι δοκοίη τὸ λεγόμενον, ἱστορία δὲ ἀληθὴς πραγμάτων. Migne 66, 130.

[2] Historisch als äusserlich vollzogene Handlung erklären die Stelle ausser den Antiochenern auch Basil. M., Cyrill. Alex., August. contra Faust. 22, 80 und die meisten älteren Ausleger; von den neueren Calmet, Haneberg, Einl. 2. Aufl. 265; Schegg, Kurtz, die Ehe des Proph. Hos. Dorpat 1859; Rohling, Tüb. Quartalschr. 1867, 559 u. v. a.; als innere Anschauung und dichterische Erzählung Hier. Prol. in Hos. und viele neuere Erklärer, Hengstenberg I, 207; Reinke, die mess. Weiss. Giessen 1861, III. 29; Keil, Einl. 1859, 278 und bibl. Commentar, Leipz. 1866, 22 u. a.

So ist also die von Gott gebotene Ehe des Propheten mit der Buhlerin nach Theodor wirklich vollzogen worden. Text und Context machen ihm die historische Erklärung der Stelle zur Nothwendigkeit. Die symbolische Handlung dient dem Lehrzwecke und bringt die gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Verhältnisse des Volkes zum anschaulichen Ausdruck. Die Ehe des Propheten mit der Buhlerin ist ein Sinnbild der Untreue Israels gegen den Herrn. Wie die Mutter ehedem gewesen, so sind die Kinder heute noch. Sie gehen Buhlen nach und treiben Götzendienst. Darum wird sie Gottes Strafgericht treffen, aber auch seine Erbarmung wird ihnen bei ihrer endlichen Bekehrung nicht fehlen.

IV.

Biblische Hermeneutik des Theodor von Mopsuestia.

110. Das autoritative Princip der Schrifterklärung bildete für Theodor keine massgebende Norm der Auslegung. Wo die Ansichten anderer Exegeten seiner Auffassung entgegenstanden, bekämpfte er dieselben aufs schärfste [1], ohne jedoch ihre Namen zu nennen. Nachdem er die Worte Zach. 9, 9: Juble sehr, Tochter Sion u. s. w. historisch auf Zorobabel bezogen hat, fährt er fort: ἐγὼ δὲ ἐθαύμασα τῶν ἐπ᾽ ἀλλοκότους τρεπομένων διανοίας. Aehnlich spricht er sich gegen jene aus, welche Mich. 4, 1—3 typisch von Christus und der Herrlichkeit seines Reiches verstanden. Die Behauptung ‚mancher', dass die Propheten den frevelhaften Eingriff des Königs Ussias in das Priesteramt nicht gerügt und desshalb den Geist der Prophetie verloren hätten, klingt ihm fabelhaft und verwerflich (Proöm. in Amos). Mit stärkeren Ausdrücken noch eifert er gegen jene Exegeten [2], welche

---

[1] Migne 66, 556. 364. 246. 501. Mai, nova patr. bibl. VII, 331. 185. 94. 290. Mai, script. vet. nova coll. VI, 254. 141. 71. 223.

[2] Πολλῆς δὲ πλάνης καὶ ἀνοίας ἐστὶ μεστὸν καὶ οὐδὲ ἀσεβείας ἀφεστὸς τὸ παρά τινων λεγόμενον, ὅτι τὸν υἱὸν ἑώρα τοῦ θεοῦ ἐνταῦθα. Der Scholiast bemerkt hiezu: ‚O Theodor, wie unsinnig und wahrhaft irr bist du! Nicht weil die Propheten keine Kenntniss vom Vater, Sohn und hl. Geist hatten, gebrauchten sie diese Benennungen nicht, sondern weil ihr Hörerkreis kein Verständniss für eine solche Sprache besass. Darum bedienten sie sich solcher Ausdrücke, welche

unter dem Manne reitend auf rothem Rosse, haltend unter den Myrthen (Zach. 1, 8), den Sohn Gottes verstanden, da vor der Ankunft Christi niemand etwas von Gott dem Sohne und von Gott dem Vater, sofern der Sohn eine Hypostase der Gottheit, gleichwesentlich mit dem Vater und von Ewigkeit von ihm gezeugt ist, gewusst, und die Angehörigen der Urzeit und des alten Bundes nur die Erkenntniss Gottes und seiner Schöpfermacht besessen hätten. Die Gottheit des Eingebornen sei keinem der Propheten bekannt gewesen, ja nicht einmal den Aposteln vor Herabkunft des heiligen Geistes am Pfingstfeste. Den Gedanken, dass die Propheten vom Geheimnisse der Trinität nichts gewusst, entwickelt er zu Hagg. 2, 5 und zu Joel 2, 28.

111. Fragen wir, welche Väter und Kirchenschriftsteller Theodor bei obigen Erklärungen im Auge gehabt und bekämpft habe, so ergibt sich uns Folgendes. Hippolyt und Apollinaris bemerken nach der von A. Mai edierten Catene zu Dan. 3, 92. 93, dass Daniel Kenntniss von Gott dem Sohne gehabt habe. Ebenso Eusebius in seiner Kirchengeschichte I, 2. 3. 4 und Hieronymus zu Zach. 1, 8. Letzterer nennt in der Vorrede zum Propheten Zacharias den Origenes, Hippolyt und Didymus als frühere Commentatoren. Daraus lässt sich schliessen, dass es die genannten griechischen Exegeten waren, welche Theodor an jenen Stellen bekämpfte. Bei Mich. 4, 1—3 und Zach. 9, 9, wo er die historische Auffassung, dort ausschliesslich, hier neben der typischen, gegen die messianische Erklärung der Worte vertheidigte, bestritt er nicht blos die Allegoristen, sondern die Mehrzahl der orthodoxen Lehrer. Bei Zach. 9, 9 mag er alexandrinische Lehrer im Auge gehabt haben. Cyrill von Alexandrien, der grosse Vorliebe zur Allegorie bekundete und in seinem Commentar zu Joh. 12, 15 die messianische Auffassung der Stelle rechtfertigt, kann dies nicht gewesen sein, da er später schrieb. Letztere Erklärung hatte auch Chrysostomus hom. 66 in Joh. vorgetragen und zu Isaias Kap. 6 hatte er sich dahin ausgesprochen, dass die Propheten den Frevel des Königs Ussias nicht gerügt und desshalb den Geist der Prophetie verloren hätten.

diesen gleichbedeutend waren. Denn auch von den Propheten haben wir Mittheilungen über Gottes Dreipersönlichkeit. Mai, nova bibl. VII, 290.

Mit Recht nennt darum Papst Vigilius in einem an Kaiser Justinian im Jahre 548 gerichteten Schreiben, worin er über die drei Kapitel das Anathem[1] aussprach, den Theodor den Gegner der heiligen Väter. Drastischer drückt sich Leontius von Byzanz aus[2]: Οὗτος ὁ μιαρὸς ἐπὶ πάσης παρεξηγήσεως τῶν θείων γραφῶν σκώπτων καὶ διασύρων τοὺς πόνους τῶν εἰς αὐτὰς κεκμηκότων ἱερῶν διδασκάλων οὐκ ἐπαύσατο.

Ein weiterer Beleg hiefür liegt in der ihm durch Theodoret gewordenen Rüge seiner Auffassung des Hohen Liedes, wo er ihn auf die Autorität der früheren und gleichzeitigen Väter verweist (§ 63).

112. Doch verschmähte Theodor die Berufung auf die Väter nicht immer und überall; er zog sie vielmehr an, wo ihre Autorität seiner Beweisführung zur Stütze diente. In einem uns erhaltenen Fragmente[3] seines Werkes über die Menschwerdung beweist er gegen Apollinaris, dass Christo die Bezeichnung Mensch zukomme, vorerst aus der Schrift und zwar aus Stellen, welche besagen, dass die Juden Christum tödten wollten, dass er gehungert, dass ihn der Satan versucht habe, sodann aus den Zeugnissen der Tradition. Seine Worte sind: Da ich klar darlegen wollte, ob auch die Väter solche Aussprüche gethan und die Benennung Mensch in Gebrauch hatten, und nun bei vielen diese Uebung angetroffen habe, wollte ich nothgedrungen auch durch ihr Zeugniss meine Beweisführung stützen. Darum habe ich mich nach jeder Seite hin vorgesehen und Bedacht genommen auf ihren heiligmässigen Wandel, auf die Richtigkeit ihrer Gedanken, auf das Zeugniss ihrer Werke und auf die allgemeine Uebung der zu Christo Bekehrten. Er führt sodann auf das Zeugniss des Kirchenhistorikers Hegesipp und Eusebius (K. G. II, 23) hin die Worte des Jakobus, des Bruders des Herrn, an, worin er Christum ‚Mensch' genannt hat, und knüpft daran die Folgerung, dass der Menschensohn, ein anderer als Gott das Wort, dereinst auf den Wolken des Himmels kommen werde.

[1] Sanctorum patrum adversarium. Mansi, conc. coll. IX, 351. Der Brief ist wahrscheinlich echt, aber interpoliert. Hefele, Conciliengesch. 2. Auflage. B. II S. 818.

[2] Leont. Byz. adv. Nest. et Eutych. lib. III c. XI. Migne 86. 1364.

[3] Sachau, Theodori Mops. fragmenta syriaca. Lips. 1869 S. 40—42.

Hienach sind die Worte des Leontius von Byzanz zu bemessen, wenn er sagt, Theodor stelle ein neues Glaubensbekenntniss auf und vernichte den Glauben der Väter von Nicäa, indem er so herrliche Leuchten für nichts achte [1]. In seiner Allgemeinheit ist dieses Urtheil ungerechtfertigt und übertrieben. Es lässt sich nur als Schlussfolgerung aus seiner Christologie begreifen, sofern Theodor durch ängstliche Trennung der beiden Naturen und die Lehre von zwei Personen den alten Glauben zerstörte, die Frucht des Erlösungstodes Christi vernichtete und, wie Leontius sagt, eine vierte Person in die Trinität einführte, indem er neben dem Vater und heiligen Geiste einen Herrn Jesus Christus und den Eingebornen vom Vater als besondere Subsistenzen aufstellte.

113. Demnach verrieth Theodor auch hierin ein fortwährendes Schwanken. In der Theorie erkannte er das Princip der autoritativen Schrifterklärung an. Er betrachtete die althergebrachte Lehre, die Auslegung der Väter und die Definition der Synoden als Norm und als Prüfstein der Uebereinstimmung mit dem Glauben der Kirche und machte von dieser Regel nach Gutbefinden auch Gebrauch. Andererseits aber setzte er sich darüber hinweg, sobald sie mit seinen Grundsätzen und seinem Streben, die Schrifttexte historisch-grammatisch zu deuten, in Widerstreit geriethen oder seiner Ansicht über das Wechselverhältniss der beiden Naturen zu einander nicht günstig waren. Zu diesem Verfahren bestimmten ihn also seine Verirrungen in der Christologie und seine grundsätzliche Opposition gegen die allegorische Interpretation der Origenisten.

114. Theodor hatte die Gewohnheit, seine theologischen Lehren und biblischen Erklärungen mit aller Bestimmtheit und Zuversicht vorzutragen, auch wenn sie aus der Schrift und Vernunft nicht erweisbar und nicht haltbar waren. So sprach er den Satz, dass die Engel vor dieser sichtbaren Welt keine Existenz gehabt, mit kategorischer Bestimmtheit aus. Ganz anders Theodoret. Er führt wohl die Beweisgründe für die Ansicht seines Lehrers an, folgt dieser jedoch nur unter Vorbehalt mit der ausdrücklichen Erklärung, dass ihm dieselbe mit Vernunft und Schrift zu harmonieren scheine, aber immerhin als Annahme und Hypothese

[1] Μηδὲν λογισάμενος τοὺς τηλικούτους φωστῆρας. Leont. Byz. l. c. p. 1368.

(ὑπέλαβον, ὑπείληφα), keineswegs aber als ausgemachte Wahrheit gelte, wie er denn überhaupt solche Fragen, über welche die Bibel keinen Aufschluss gibt, für überflüssig halte. Auf diesen Unterschied der theodorischen und theodoretischen Lehrmethode hat schon Johannes Philoponus aufmerksam gemacht [1]. Die Beweisführung Theodorets, soweit sie mit der seines Lehrers übereinstimmte, ist folgende: ‚Die göttliche Natur allein ist unendlich und unbegrenzt, ungeschaffen, ohne Anfang und ohne Ende, ewig. Die Engel aber sind als geschaffene Wesen begrenzt. Als solche bedürfen sie, obwohl sie unkörperliche Wesen sind, eines Ortes zum Aufenthalte; denn nur Gott ist vom Raume nicht begrenzt. Wenn nun aber die Engel räumlich begrenzt sind, wie können sie vor dem Himmel und vor der Erde existiert haben? Wie kann da, wo der Träger fehlt, von dem in ihm Getragenen die Rede sein? Die Behauptung, die Engel hätten vor Himmel und Erde Dasein gehabt und Gott gepriesen, führt demnach zum Irrtume, dass sie ohne Anfang und ewig seien wie Gott. Auch bedurfte Gott ihrer zum Lobpreise in einer früheren Welt nicht, und vor dieser geschaffenen Welt hatten sie keine Dienstleistung (λειτουργίαν). Zum Dienste der Menschen aber sind sie nach dem Apostel (Hebr. 1, 14) geschaffen; demnach hat sie Gott in seiner Güte zugleich mit Himmel und Erde geschaffen.‘

Diesen Theil der Beweisführung hatte Theodor mit Theodoret gemein. Johannes Philoponus machte gegen dieselbe geltend, dass sie auf einer falschen Begriffsvorstellung des νοητόν und ἀσώματον beruhe, da nur das Körperliche, nicht aber das Geistige eines Aufenthaltsortes bedürfe, und überhaupt in der Schrift keine Stütze habe. Theodoret aber schliesst seine Auseinandersetzung mit den versöhnenden Worten ab: Allerdings verstösst auch die Behauptung, die Heerscharen der Engel seien früher, vor Himmel

---

[1] In seinem Werke περὶ κοσμοποιίας lib. I c. XIV. Gallandi, bibl. vet. patr. XII, 487. Die bescheidenen Worte Theodorets, welche Joh. Philoponus a. a. O. anführt, finden sich in dessen quaest. III in Gen. Migne T. 80 p. 84: ἐγὼ δὲ ταῦτα οὐκ ἀποφαινόμενος λέγω· τολμηρὸν γὰρ ἀποφαντικῶς οἶμαι λέγειν, περὶ ὧν ἡ θεία διαρρήδην οὐ λέγει γραφή. Ἀλλ᾽ ὅπερ τοῖς εὐσεβέσι λογισμοῖς ἁρμόττειν ὑπέλαβον, εἴρηκα. Theodor lehrte gegen Basilius: ὅτι μὴ τοῦ κόσμου προϋπάρχουσιν οἱ ἄγγελοι, wie wir aus Joh. Phil. ersehen, der diesen Satz a. a. O. lib. I c. XVI—XXI widerlegt.

und Erde geschaffen worden, nicht gegen Schrift und Gottesfurcht. Doch unnützer Wortstreit hierüber führt zur Verkehrung der Hörer, und davor warnt der Apostel nachdrücklich (2 Tim. 2, 14). Letztere Ansicht hatte Basilius der Grosse vertreten.

115. Doch ging Theodor bei allem Vertrauen auf die Richtigkeit seiner Auffassung von der Voraussetzung aus, dass eine gelungene Erklärung das Werk der göttlichen Gnade sei. Die Commentation der kleinen Propheten unternimmt er in der ausgesprochenen Absicht, um mit Gottes Hilfe (θεοῦ διδόντος) diejenigen zu widerlegen, welche sich ohne Prüfung und Ueberlegung an die Behandlung der prophetischen Reden wagen, und um den künftigen Erklärern Rüstzeug an die Hand zu geben [1]. Θεοῦ χάριτι beginnt er die Auslegung des Amos, dessen Prophetie fast durchweg die künftigen Geschicke des Volkes darstellt, die Bedrängnisse der zehn Stämme durch die Assyrer und die Heimsuchungen Judas und Jerusalems durch die Babylonier schildert. Nachdem er Zweck und Inhalt der Weissagungen des Propheten Zacharias dargelegt hat, macht er sich an die Erklärung des Einzelnen nach Massgabe der göttlichen Gnade: καθὼς ἂν ἡ θεία χάρις διδῷ [2].

Will der Exeget das Geschäft der Bibelerklärung mit günstigem Erfolge betreiben und eine gedeihliche Auslegung erzielen, so bedarf er vor allem der göttlichen Erleuchtung und Gnade, einer erhabenen und edlen Ausdrucksweise, einer frommen und heiligen Gesinnung. Er muss sich der logischen Gedankenfolge der heiligen Schriften, welche er erklärt, anschliessen, darf seine Ideen nicht in dieselben hineintragen und ihrem Sinn nicht nach eigenem Ermessen Gewalt anthun. Wer es wagt, sie zu verdrehen und umzudeuten, setzt sich der grössten Gefahr hinsichtlich des Seelenheiles aus. Diese von Isidor von Pelusium ausgesprochenen [3] hermeneutischen Grundsätze begegnen uns zerstreut auch in den Commentaren Theodors.

116. Ueberhaupt hatte Theodor die Principien und Hilfsmittel für Darstellung des historisch-grammatischen Sinnes der heiligen Schriften mit den übrigen Exegeten der antiochenischen Schule

[1] Comm. in Hos. Migne 66, 125.

[2] Migne 66, 497. Cf. Comm. in Agg. p. 476.

[3] Is. Pel. lib. III ep. 292. Migne 78, 966. Cf. lib. IV ep. 133, lib. V ep. 376.

gemein [1]. Er betrachtet es bei der Erklärung als seine Aufgabe, die nemlichen Ideen zu erfassen und darzulegen, welche die gotterleuchteten Autoren beim Schreiben beschäftigten. Dies ist die Aufgabe der logisch-grammatischen Auslegung. Doch nicht alle Wahrheiten, welche der heilige Geist durch die Organe der Offenbarung vorgetragen haben wollte, wurden von diesen in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung sofort erfasst. Diesen erst im neuen Bunde zur vollen Erkenntniss und Klarheit gekommenen Sinn hat der Exeget in zweiter Linie zu erforschen. Er ist teils der grammatische Wortsinn, teils der in der figürlichen Ausdrucksweise und in den Vorbildern des alten Testamentes liegende geistige, typische oder mystische Verstand der heiligen Schriften.

Die wissenschaftliche und rationelle Erklärung verlangt vor allem, den Text und Context unverrückt im Auge zu behalten. Aus Wortlaut und Zusammenhang geht, meint Theodor, hervor, dass sich die Weissagung des Michäas 5, 2 vom Fürsten, der aus Bethlehem stammen soll, in erster Linie auf Zorobabel beziehe [2]. Die Worte des Autors stehen mit dem Zweck und der Absicht seiner Rede in innigster Uebereinstimmung. Zweck und Grundidee, welche dem Schriftstücke als Unterlage dienen, verbreiten Licht über die einzelnen Redeabschnitte und Sätze. Die Worte des Römerbriefs 2, 29 stehen in vollem Einklange mit der Absicht des Apostels [3], welcher sich zur Aufgabe gesetzt hat, zu beweisen, dass die Hellenen in gleicher Weise Uebertreter des Naturgesetzes seien, wie die Juden gegen das natürliche und positiv göttliche Gesetz gesündigt haben, um so den Satz zur unerschütterlichen Gewissheit zu erheben, dass allesammt der Gnade bedürftig sind.

Darum muss der Exeget bei Darlegung des Literalsinnes sich an das Thema und an die Gedankenfolge als Richtmass der Erklärung halten. Denn Rede und Thema, Wortfolge und Gedankenzusammenhang stehen in nothwendiger Wechselverbindung [4]. Kein

---

[1] Siehe diese in meiner Schrift über die antioch. Schule S. 136—160.

[2] Περὶ τοῦ Ζοροβάβελ ἐκ τῆς τῶν προκειμένων ἀκολουθίας εἴρηται ταῦτα. Migne 66, 372.

[3] Συνᾴδει δὲ ἅπαντα καταλλήλως τῷ οἰκείῳ σκοπῷ, πρόθεσιν ἔχων καὶ τοῦ φυσικοῦ νόμου Ἕλληνας δεῖξαι παραβάτας κτλ. Migne 66, 793. Mai, spic. Rom. IV, 500.

[4] Συμμετρουμένης τῆς φωνῆς τῷ ἐφ' οὗπερ λέγεται τὰ γεγραμμένα. Τοῦτο μὲν οὖν ἀκολουθότατόν τε καὶ πρέπον καὶ λέγειν καὶ νοεῖν. Zach. 9, 10. Migne 66, 557.

inspirierter Autor widerspricht sich selbst. Seine Worte stehen in innerem und äusserem Zusammenhang [1]. Der Context ist darum eine leitende Richtschnur zur Sinnesbestimmung.

Mit sorgfältiger Beachtung dieser Grundsätze der historisch-grammatischen Interpretationsmethode würdigte Theodor bei den einzelnen Stellen je nach Bedürfniss das Grammatische, Lexikale, Logische, Rhetorische und Didaktische des Textes und zog die Geschichte zur Sinnesbestimmung zu Rathe.

Er beachtete, ohne das Hebräische zu kennen, mit feinem Gefühle und Takte den biblischen Sprachgebrauch und die Eigentümlichkeiten des Stils. Die heilige Schrift hat die Gewohnheit, mit dem Imperativ das Zukünftige auszudrücken, z. B. Zach. 11, 1—4 und in der Stelle: ‚Freue dich sehr, Tochter Sion‘; denn die Freude lässt sich nicht gebieten. Bei freudigen Ereignissen müssen wir uns freuen, ohne Annehmliches ist Freude eine Unmöglichkeit. Die Schrift will hiemit den künftigen Jubel Israels bei Zorobabels Herrschaft bezeichnen und beginnt mit der befehlenden Art.

Bei den Propheten findet wie in den Psalmen ein häufiger Wechsel der Zeiten statt [2]. So steht bei Isai. 53, 7: ‚ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη‚ letzteres für ἀχθήσεται. Bei Zach. 9, 9 glaubt Theodor, indem er die Stelle auf Zorobabel bezieht, ἔρχεται stehe für das Präteritum. Denn die Propheten schauen kraft göttlicher Offenbarung die vergangenen Ereignisse als gegenwärtig. Der Ausspruch des Herrn, in drei Tagen werde Ninive zerstört werden [3], ist nicht absolut, sondern unter der Bedingung zu verstehen, dass sie sich nicht bekehren würden; denn sonst wäre die Drohung unnütz und überflüssig gewesen.

Bei Mal. 1, 2: Ich habe euch geliebt, spricht Jehova, und ihr saget: Worin hast du uns geliebt? legt der Prophet die Liebe Gottes zu seinem Volke dar, um auf Grund derselben dessen Undankbarkeit gegen Gott zu zeigen. Wenn das Volk fragt: Worin hast du uns Liebe erwiesen? so beruht diese Redeform auf dem biblischen Sprachgebrauche, statt des thatsächlichen Benehmens Worte zu setzen und die Gesinnung durch eine Redewendung aus-

---

[1] Ἀκολουθῶν μέντοι γε ὁ προφήτης ἑαυτῷ ἐπάγει. Mal. 3, 2. Migne 66, 620.

[2] Ἔργῃν εἰδέναι τῶν χρόνων τὴν ἐναλλαγὴν ποικίλην οὖσαν ἐπὶ τῆς θείας γραφῆς. Comm. in Zach. 9, 9. Migne 66, 560.

[3] Migne 66, 329.

zudrücken [1], wie auch in den Psalmen 63, 6; 10, 6. Jene eigentümliche Ausdrucksweise enthält den Gedanken: Ihr, denen ich meine Liebe erwiesen und oftmals Wohlthaten erzeigt habe, habt eure boshafte und undankbare Gesinnung gegen mich an den Tag gelegt, als hättet ihr nie mein Wohlwollen und meine Liebe erfahren.

Seiner ungezwungenen, spielenden, dem orientalischen Sprachgebrauche entsprechenden Erklärung der schwierigsten Stellen, der Tropen und Figuren hat schon A. Mai [2] Lob gespendet. Des Herrn Gericht, der vom Berge, d. h. von seiner Wohnung in Jerusalem naht, trifft nach Mich. 1, 3—5 ganz Israel. Unter ‚es zerstieben die Berge unter ihm und die Thäler spalten sich wie Wachs angesichts des Feuers‘ sind die Mächtigen zu verstehen, die wegen ihrer überragenden Stellung Berge heissen, unter den Thälern die Niederen. Beide trifft das Gericht, nicht gesondert, sondern allesammt zugleich nach der oft besprochenen Ausdrucksweise des hebräischen Idioms, in Form der Diäresis von der Gesammtheit zu reden. Alle Mächtige und das übrige Volk ereilt der göttliche Zorn, indem er sie erschüttert und schwinden macht, wie zum Feuer gebrachtes Wachs. — Nach einer gewöhnlichen tropischen Redeweise (τροπικῶς λέγει κατὰ τὸ εἰωθός) sagt Hoseas 4, 3 mit den Worten: ‚Die Bewohner des Landes werden vermindert nebst dem Wilde des Feldes und den Vögeln des Himmels, und den Fischen des Wassers‘, dass mit den Uebrigen zugleich die Mächtigen zu Grunde gehen werden, welche nach Art wilder Thiere den Schwächern Schaden brachten und wie Raubvögel auf die Aermeren niederstiessen. Alle, welche wie die Meeresfische die Erde bewohnen, werden zu nichte werden.

117. Von der Wichtigkeit der historischen Verhältnisse für das richtige Verständniss der heiligen Schriften war Theodor in dem Grade überzeugt, dass er überall, wo sich Anlass hiezu bot, historische Exkurse in seine Commentare einwob, welche von gründlicher Kenntniss der Geschichte zeugen. Ein schlagendes Beispiel der Art findet sich gleich zu Anfang seines Commentars

---

[1] Ἀλλὰ γὰρ ἔθος τῇ θείᾳ γραφῇ τὴν φωνὴν ἐπὶ πράγματος λέγειν καὶ τὴν τῶν τι ποιούντων διάθεσιν φωνῇ σημαίνειν. Migne 66, 600.

[2] Script. vet. nova coll. T. VI p. XVII.

über die kleinen Propheten. V. 1 des Kap. 1 bei Hoseas bildet die allgemeine Aufschrift (ἐπιγραφή τίς ἐστι περιεκτική) und unterrichtet uns über die Person des Propheten und die Zeit, wo er seine Worte sprach. Zur genauern Bezeichnung seiner Persönlichkeit fügt er auch den Namen seines Vaters bei. Nachdem er die Könige von Juda namhaft gemacht hat, unter denen er weissagte, nemlich Ussias, Jotham, Achas und Ezechias, nennt er auch den König von Israel. Diese Angabe der Zeit der Wirksamkeit des Propheten ist nothwendig zur genaueren Darlegung und zum richtigen Verständnisse seiner Weissagungen. Ueber das Zehnstämmereich herrschte damals Jeroboam, Sohn des Joas (Joasch), Enkel des Joachas, Urenkel des Jehu. Letzterer war vom Propheten Elisäus zur Vollziehung der göttlichen Rache an Achab und seinem ganzen Hause erweckt worden und hatte bei seiner Berufung zur Herrschaft die Versicherung erhalten, dass seine Nachkommen bis zum vierten Geschlechte auf dem Throne sitzen sollten. Jeroboam war als Urenkel Jehus der dritte Sprosse dieser Linie, der vierte Zacharia, Jeroboams Sohn, der nach sechsmonatlicher Regierung starb. In ihm erhielt die göttliche Verheissung ihr Endziel, indem nunmehr die Königskrone vom Geschlechte Jehu auf Schallum (Σελλήμ i. e. Σελλούμ, שלום) überging, der nicht aus dieser Verwandtschaft stammte. Seit jener Zeit nun, wo Jeroboam den Thron von Israel und Ussias den von Juda bestiegen hatten, begannen die Schicksalsschläge über die zehn Stämme, bis sie endlich der assyrische König gänzlich unterjochte und ins Exil führte.

Dieser geschichtliche Bericht Theodors ist im ganzen richtig und nur insofern ungenau, als er die Blütheperiode des Reiches Ephraim unter Jeroboam nicht berücksichtigt und die Heimsuchungen durch die Assyrer schon in seine Regierungszeit versetzt, während derselbe durch siegreiche Kämpfe gegen die Syrer deren Herrschaft über Israel brach und die früheren Reichsgrenzen wiederherstellte (4 Kön. 14, 25—27). Die Macht der Assyrer wurde erst unter den folgenden Regenten verderblich, welche sich einer nur kurzen Regierung erfreuten und keine göttliche Berufung durch einen Propheten besassen.

118. Theodor ist vielfach als Rationalist in Commentation der biblischen Bücher bezeichnet worden. Seine Erklärung ist wohl überall rationell; aber Rationalist ist er keineswegs im modernen

Sinne des Wortes. In all seinen Schriften begegnet er uns als Verfechter der positiven göttlichen Offenbarung und als gläubiger Christ, auch da, wo seine Erklärungen die Färbung seiner eigentümlichen Anschauungen an sich tragen. Wo er aber in der biblischen Kritik, Exegese und Dogmatik, von falschen Principien ausgehend und in vorgefassten Meinungen befangen, irrtümliche Ansichten ausspricht, sind diese nicht als Rationalismus, sondern als rationeller Subjektivismus zu charakterisieren.

Wie wenig er dem Unglauben moderner Bibelforscher huldigt, dafür liefert seine Erklärung zum Buche Jonas ein glänzendes Beispiel. Er ist weit entfernt, den biblischen Bericht über die Geschichte und die Schicksale des Propheten allegorisch aufzufassen, wie Neuere thun, oder darin ein Ammenmährchen, die Ausgeburt einer krankhaften Phantasie zu erblicken, oder sie aus dem heidnischen Fabelkreise zu erklären, etwa mit dem Hinweise auf die Rettung Andromedas von dem Seeungeheuer durch Perseus oder auf die Sage von Herkules, der in den Rachen eines Seehundes sprang, um Hesione, die Tochter des Königs Laomedon von Troia, zu befreien. Ein solcher Gedanke kommt bei ihm nicht auf. Der göttlich prophetische Charakter des Buches steht bei ihm so fest, dass er an der historischen Wahrheit und Glaubwürdigkeit der Geschichtserzählung keinen Augenblick zweifelt. Die unversehrte Bewahrung des lebenden Jonas im Bauche des Seethieres und seine endliche Errettung aus demselben betrachtete er als das Werk der göttlichen Vorsehung und Gnade [1], als ein Wunder im strengen Sinne des Wortes. Darum wäre es, bemerkt er, nach so vielen gegen die menschliche Einsicht und Erwartung eingetretenen Ereignissen im Leben des Jonas äusserst unverständig, sich über das Herauskommen des Propheten aus dem Seeungethüme abzumühen und sich dem Wahne hinzugeben, diesen Vorgang mit menschlicher Vernunft erfassen und mit unserer Sprache erzählen zu können.

Das über Nacht erfolgte Emporschiessen des Kikajon (κολόκυνθα) und das Verdorren desselben ist auf ausdrücklichen Befehl Gottes erfolgt (4, 6).

---

[1] Ἀβλαβὴς μὲν ἔνδον τῇ θείᾳ προνοίᾳ φυλαττόμενος· πανταχόθεν μόνῃ τῇ χάριτι τῇ σῇ φυλαχθείς, 2, 1—10. Migne 66, 338.

Untersuchungen über den früheren Wohnort des Propheten und über den Platz anzustellen, wo er ans Land gespieen wurde, und die Erforschung anderer Umstände aus seinem Leben hielt er für überflüssige Genauigkeit, die zur Erklärung des vorliegenden Textes nichts beitrage und ebenso unerheblich sei, wie die nähere Bestimmung der Stadt Tharsis (1, 3) [1]. Er begnügte sich damit, die Erklärung derjenigen als unberechtigt zurückzuweisen, welche darunter Rhodus verstanden oder sie mit der Stadt Tarsus verwechselten, die nicht am Meere liege, während die Schrift unter Tharsis immer Seestädte verstehe, wie aus Ps. 47, 8 ersichtlich sei. Die Geschichtserzählung des Propheten werde hievon nicht berührt.

Theodor huldigt also dem Grundsatze, der im schneidigen Gegensatze zum Verfahren der Allegoristen steht: Die Berichte der Bibel über historische Thatsachen stehen unerschütterlich fest und sind von der Erklärungsart unabhängig.

119. Ebenso trefflich ist seine Auslegung des Buches Jonas selbst. Er nimmt Veranlassung, im Prolog des Commentars seine Typik ausführlich zu entwickeln [2], von der wir sogleich näher handeln werden. Das ganze alte Testament weist vorbildlich auf Christus und die von ihm gestiftete neutestamentliche Heilsanstalt hin. So auch die göttliche Sendung des Propheten Jonas zu den lasterhaften heidnischen Bewohnern von Ninive und die wunderbaren Ereignisse in seinem Leben. Seine Busspredigt und Heilsvermittlung an die Niniviten, sein dreitägiger Aufenthalt im Bauche des Haies, seine unversehrte Bewahrung und wunderbare Errettung sollten uns belehren und unzweifelhaft darthun, dass Christus der Herr gleichlange Zeit unverwest im Grabe bewahrt und von den Todten erstanden in unsterblichem Leben allen Heidenvölkern durch ihre Bekehrung gemeinsame Rettung verschaffe, während die Juden im Unglauben beharren. Diese typische Erklärung hat der Herr selbst gegeben bei Matth. 12, 40 mit den Worten: ‚Wie nemlich Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauche des Seefisches zubrachte, so muss der Menschensohn drei Tage und drei

---

[1] Πᾶσαν τὴν ἀκριβολογίαν ταύτην περιττὴν εἶναι πρὸς τὸ προκείμενον νομίζω ἅτε τοῦ κατὰ τὸν προφήτην διηγήματος ἐρρωμένου δὴ πάντως ὁμοίως, ἥντινα δήποτε εἴ τις εἶναι νομίζοι τὴν πόλιν. Migne 66, 329

[2] Comm. in Jonam. Mai, nova patr. bibl. T. VII p. 150—158. Migne T. 66 p. 317—328.

Nächte im Innern der Erde weilen.‘ Seine Sendung zu den Niniviten hat ferner eine typisch-tropologische Bedeutung. Denn dereinst werden die Bewohner von Ninive, welche auf die Predigt des Jonas hörten, sich erheben und diese Generation verurtheilen.

120. Jonas und seine ganze Geschichte hatte typische und symbolische Bedeutung. Seine Mission zu den Niniviten wies hin auf den Unglauben der Juden und auf die Thatsache, dass die Heidenvölker das Heil durch die Predigt des Evangeliums erlangen. Gerade in dieser Absicht erfolgte die Berufung und wunderbare Führung des Propheten. Er selbst wollte sich diesem göttlichen Auftrage und Befehle durch Flucht entziehen. Aber seine wunderbare Erhaltung und Rettung bestimmte ihn zur Lösung der ihm gewordenen Aufgabe. Gott hätte freilich die Macht besessen, seinen Ungehorsam durch andere Mittel zu brechen, wie er ehedem bei Moses und Jeremias gethan. Aber er bediente sich jener wunderbaren Schicksale zur See und führte den Jonas durch ganz neue, unerwartete Erlebnisse eben in der Absicht, weil er ihn als Typus der Dinge unter Christus dem Herrn darstellen wollte. Seine unglaubliche Führung bei der damaligen Sendung sollte seiner Vorbildlichkeit für die Zukunft erhöhte Glaubwürdigkeit verleihen. Die thatsächliche Bekehrung der Niniviten stellte es klar heraus, dass sich bei Christi Ankunft auf dieselbe Weise alle Heidenvölker durch die eigens verliehene Gnade zum Besseren wenden würden, auch wenn die Juden der Lehre der Gottesfurcht ihr Gehör verschliessen wollten.

121. Theodor erörtert nun mit der ihm eigenen Ausführlichkeit die Gründe, warum sich Jonas der ihm gewordenen Mission durch Flucht zu entziehen suchte. Die Herzenshärte und das kommende Schicksal seines Volkes erfüllte ihn mit Trauer und Wehmuth, während sich die lasterhaften Niniviten in Folge der Predigt bekehren und der göttlichen Erbarmung würdig machen sollten. Im Hinblick auf dieselben erschienen ihm die Juden noch straffälliger. Sie sollten verworfen, die Heidenvölker berufen werden. Diese Erwägung überhäufte ihn mit Leidwesen, wie auch Paulus um seiner Brüder willen selbst verworfen zu sein wünschte (Röm. 11, 1 ff.). Aus dieser Betrübniss und dem Mitleid mit dem Volke Israel erklärt sich die Flucht des Propheten. Er suchte hiedurch der Nothwendigkeit der Predigt in Ninive und der Schulderklärung

seines Volkes zu entgehen. Die auf seine Predigt folgenden Ereignisse bestätigten es, wie begründet seine Besorgnisse gewesen. Denn die so bereitwillig zur Tugend Bekehrten zogen alsbald mit einer Heeresmacht gegen die Israeliten, schleppten sie in Gefangenschaft und trafen Anstalten zur Zerstörung Jerusalems. Doch erging über sie, wie Nahum in seinen Schriften voraus verkündigt hatte, später Gottes Strafgericht für diese Frevel.

122. Aber hiemit ist die tiefe Bedeutung der Mission des Propheten noch nicht vollkommen erschöpft. Die Bekehrung der Niniviten sollte nicht blos ihnen Rettung bringen, sondern auch für andere trostreich und heilsam sein. Auch hierin zeigt sich die typische Bedeutung des Jonas (*αἰτίαν εἴποι τις ἂν ἑπομένην δὲ κἀκείνην ἐκ τοῦ τύπου τὴν ἀρχὴν λαβοῦσαν*). Es war nemlich für die Propheten eine höchst niederschlagende Wahrnehmung und Erfahrung, dass all ihre Mahn- und Drohreden und die Ankündigung der künftigen Ereignisse an der Bosheit und dem Starrsinn der Israeliten scheiterten. Sie sahen ihre Bemühungen für eitel und nutzlos an und verzweifelten bereits gänzlich an der Besserung der Menschheit, da die Heidenvölker sittlich immer tiefer sanken und die Juden in ihrer Bosheit verstockt waren. Um sie nun in dieser ihrer Trübsal zu trösten, gab er ihnen oftmals den bei der Erscheinung des Herrn eintretenden Umschwung der menschlichen Verhältnisse und ihre Besserung durch die göttliche Gnade bekannt. Diese ihnen geoffenbarte Wahrheit konnte nicht deutlicher dargelegt und nicht eindringlicher eingeschärft werden, als durch die symbolisch-typische Geschichte des Propheten Jonas. Zu diesem Zweck dienten die Wunderbegebenheiten in seinem Leben. Alle Propheten erhielten thatsächliche Belehrung und Tröstung durch die abbildliche und vorbildliche Darstellung der wahren Ereignisse der Zukunft unter Christus dem Herrn und von der dann erfolgenden Bekehrung aller Menschen durch die göttliche Gnade. Das war die Bedeutung der Geschichte des Jonas, der ein Vorbild der künftigen mit dem Herrn eintretenden Verhältnisse war (*ὃς τύπον ἐν ἑαυτῷ τινα τῶν περὶ τὸν δεσπότην ἐσομένων παρέσχε τὸν Χριστόν*).

Literal- und typisch-mystischer Sinn.

123. Theodor bringt in allen Erklärungen biblischer Texte den Satz zur praktischen Geltung, dass sich der historisch-gramma-

tische oder Literalsinn überall in der heiligen Schrift finde, sei er durch die eigentliche oder tropisch-figürliche Rede ausgedrückt. Aber ausser diesem in den Worten liegenden und mittelbar oder unmittelbar aus ihrer Bedeutung, aus dem Zusammenhang und den historisch-logischen Verhältnissen sich ergebenden Schriftverstande findet sich nach der Intention des heiligen Geistes im alten Testamente noch eine andere Sinnesart, der höhere oder typische Sinn, welcher zwar nicht in den Worten des Textes, wohl aber in den durch die Worte bezeichneten Realitäten, Persönlichkeiten und Ereignissen liegt.

124. Die Typologie hat nach Theodor eine sehr weite Ausdehnung. Die meisten Einrichtungen und Begebenheiten, welche die alttestamentliche Offenbarungsurkunde erzählt, sollten nach göttlicher Veranstaltung einerseits den Zeitgenossen Nutzen bringen und Beweise der huldvollen Führung des Bundesvolkes sein, andererseits sollten sie auf die später in Wirklichkeit tretenden Heilszustände bei der Parusie Christi vorbedeutend hinweisen und ein Typus der neutestamentlichen Verhältnisse werden [1].

Wenn auch nicht jedes einzelne Ereigniss, so ist doch das alte Testament im grossen Ganzen Vorbild des neuen. Ausser den prophetischen, auf Christus und sein Reich gehenden Typen haben die Schicksale der Israeliten eine tropologisch-typische Vorbedeutung für uns nach dem Worte des Apostels 1 Kor. 10, 11: Alle diese Dinge sind jenen als Vorbilder widerfahren; niedergeschrieben aber wurden sie zu unserer Zurechtweisung, an welche die Endzeiten der Welt gekommen sind.

125. Die Opfer und Gesetzeseinrichtungen des alten Bundes kamen den Opfernden und den Gehorsamen zu gute, sollten aber auch zu unserem Besten den Glauben in helleres Licht stellen, dass wir im Blute Jesu Christi der höchsten Güter theilhaftig werden würden.

Gott führte Israel aus Aegypten und befreite es von der

---

[1] Ταύτης ἕνεκεν τῆς αἰτίας (τῆς προσδοκωμένης παρουσίας τοῦ δεσπότου Χριστοῦ) πλεῖστα ὅσα ἐπὶ τῆς παλαιᾶς διαθήκης κατὰ τοῦτον ᾠκονόμησε τὸν τρόπον, ὡς ἂν καὶ τοῖς τότε μεγίστην τὰ γινόμενα παρέχοιτο τὴν ὠφέλειαν καὶ μήνυσίν τινα τῶν πραγμάτων ἔχῃ τῶν ὕστερον δειχθησομένων . . . εὑρίσκετό τε κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τύπος τις τὰ παλαιὰ τῶν ὕστερον. Comm. in Jon. Mai VII, 151. Migne 66, 320. Σκιὰν μὲν ἁπάντων τῶν μελλόντων εἶχεν ὁ νόμος. Migne 66, 232.

Drangsal der Knechtschaft. Der Tod raffte die ägyptische Erstgeburt hinweg; aber durch ein Zeichen verschonte er die Israeliten vor gleichem Schicksale, nämlich durch Besprengung der Thürpfosten mit Blut. Diese Ereignisse gewährten den damaligen Israeliten grossen Nutzen, verkündeten aber auch gewissermassen wie in Vorbildern und Modellen die Thatsache voraus [1], dass uns Christus nicht von ägyptischer Dienstbarkeit, sondern von der Knechtschaft des Todes und der Sünde erlösen werde. Das nun gewährte er uns durch die Besprengung und Verspritzung seines eigenen Blutes. Nachdem er dieses für alle vergossen und den Tod für uns erlitten hatte, bewerkstelligte er die Auferstehung von den Todten und verschaffte uns allen nach der Erlösung von jeder Art Knechtschaft die Erwartung und Aussicht auf den Genuss der Unsterblichkeit, Unverweslichkeit und Sündelosigkeit, in deren Besitz wir nicht wie jene das Land der Verheissung bewohnen, sondern im Himmelreiche sein werden. Welch ein Unterschied zwischen Vorbild und Gegenbild! Die Israeliten erlangten jene Güter auf kurze Zeit; der Genuss dieser vielen grossen Güter aber wird für die Inhaber ewig dauern. Das ist aus der thatsächlichen Erfüllung selbst klar und unbestreitbar.

Nach den Bestimmungen des Gesetzes sollten die Israeliten blutige Thieropfer bringen, damit wir aus der Gegenüberstellung und Vergleichung zur festeren Glaubensüberzeugung gelangten, dass wir im Blute Christi des Herrn der grössten Güter theilhaftig würden, wie solches der Apostel Hebr. 9, 13. 14 bezeugt.

Als die Israeliten dereinst in der Wüste wegen ihres Unglaubens dem Tod durch giftigen Natterbiss erlagen, errichtete Moses auf Gottes Geheiss die eherne Schlange, damit die vom Biss Verwundeten durch gläubigen Aufblick leichte Heilung fänden. Es stand in Gottes Macht und Gewalt, den Biss der Schlangen überhaupt fern zu halten oder auch ein anderes Heilmittel zu finden. Er wollte sie aber im Bilde der Schlangen Heilung gewinnen lassen, damit wir zur Erkenntniss und Einsicht gelangten, dass

[1] Προεσημαίνετο δέ πως ὡς ἐν τύποις τὸ καὶ τὸν δεσπότην Χριστὸν οὕτως ἡμᾶς ἀφαιρήσεσθαι οὐ τῆς Αἰγύπτου δουλείας, ἀλλὰ τῆς τε τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἁμαρτίας. ὅπερ οὖν ἡμῖν παρέσχε τῇ χύσει τοῦ αἵματος τοῦ οἰκείου. Comm. in Jon. Mai VII, 151. Migne 66, 320.

uns Gott durch Christi Tod Erlösung vom Tode und durch seine Auferstehung unsterbliches Leben verschaffe [1].

126. Aus dieser Darstellung ergeben sich für die Typologie folgende ganz correkte Bestimmungen:

1) Der höhere oder typische Sinn ist nicht minder wie der Wortsinn von Gott, dem Urheber des alten wie des neuen Testamentes intendiert. Die typischen Personen und Vorgänge sind als Vorbilder prophetischen oder didaktischen Inhaltes vorgesehen und gewollt, und ihre Anwendung zur Argumentation im neuen Testamente ist keineswegs eine Accommodation auf ähnliche Verhältnisse. Da der Typus im voraus zur Abbildung höherer Verhältnisse eingerichtet ist, können auch die Worte, welche jene historischen Realitäten schildern, zur Beschreibung des Gegenbildes angewendet werden.

Wie Gott die Worte für seine Offenbarungen einflösste und den thatsächlichen Verhältnissen anpasste, so gestaltete er auch die Dinge, Personen und Begebenheiten des alten Bundes so, dass sie als Vorbilder Christi und des messianischen Reiches eine höhere Bedeutung für die Zukunft gewannen. Der dreitägige Aufenthalt des Jonas im Bauche des Haies war ein Vorbild des Herrn, der drei Tage ohne Verwesung im Grabe bewahrt blieb. So wollte es Gott. Denn obwohl es in seiner Macht stand, den Propheten, der sich weigerte den Niniviten Busse zu predigen, durch andere Mittel zum Gehorsam und zum Glauben an die Bekehrung der Heiden zu führen, wie er dereinst auch den Moses (Ex. 4, 1) und den Jeremias (1, 6) zur Bethätigung ihrer Sendung vermocht hatte, so benützte er hiezu doch jene ungewöhnlichen und neuen Ereignisse, weil er ihn zum Typus der Vorgänge unter Christus machen wollte: ἐπειδὴ τύπον αὐτὸν τῶν κατὰ τὸν δεσπότην Χριστὸν ἤμελλεν ἀποφαίνειν. Migne 66, 324. Um schon im voraus auf die Frucht des Erlösungstodes und der Auferstehung Christi hinzuweisen, gebot er dem Moses die Errichtung der ehernen Schlange zur Heilung der durch Natternbisse Verwundeten, obwohl ihm andere Mittel zur Erreichung dieses Zweckes zur Verfügung standen.

2) Der typische Sinn hat den Literal- oder historischen Sinn

[1] Comm. in Jon. Migne 66, 321.

zur Voraussetzung und stützt sich auf ihn als seine Grundlage. Alle Ereignisse und Einrichtungen des alten Testamentes hatten eine Zweckbestimmung für ihre Zeit und stifteten für die damaligen Geschlechter Nutzen: ὡς ἂν καὶ τοῖς τότε μεγίστην τὰ γινόμενα παρέχοιτο τὴν ὠφέλειαν... ταῦτα δὲ πολλὴν μὲν τοῖς Ἰσραηλίταις γινόμενα τότε παρείχετο τὴν ὠφέλειαν. Comment. in Jon. Migne 66, 320. Es wäre thöricht, den Literalsinn solcher Stellen zu leugnen und ihn durch allegorische Ausdeutung zu verdrängen. Der typische, höhere, geistige Sinn liegt nicht in den Worten, sondern in den durch die Worte geschilderten Persönlichkeiten, Einrichtungen und Thatsachen des alten Bundes. Ohne die historisch-grammatische Auffassung der Erzählung ist der höhere oder typische Sinn undenkbar, weil ihm das Substrat entzogen wird, auf dem er ruht. Der Typus stützt sich auf die Geschichte, wie das Bezeichnete auf das Zeichen (σημεῖον), wie das Abgebildete auf das Bild (εἰκών), wie das Gegenbild auf das Vorbild (τύπος), wie die Wahrheit (ἀλήθεια) und das Wesen (σῶμα) auf den Schatten (σκιά). Daraus folgt, dass der typische Sinn nicht ein zweiter Literalsinn, sondern ein Sachsinn ist, welcher in den durch die Worte beschriebenen Realitäten liegt.

3) Zwischen Typus und Antitypus herrscht das Verhältniss der Aehnlichkeit. Die vorbildlichen Personen und Ereignisse haben bei aller Verschiedenheit doch parallele Züge mit den durch sie bezeichneten Gegenbildern gemein. Εὑρίσκετό τε κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τύπος τις τὰ παλαιὰ τῶν ὕστερον, ἔχοντα μέν τινα μίμησιν πρὸς ταῦτα μετὰ τοῦ καὶ χρείαν ἐν τοῖς οἰκείοις παρέχεσθαι καιροῖς. Comment. in Jon. Migne 66, 320.

Diese Aehnlichkeit von Urbild und Abbild lässt sich an den entsprechenden Zügen nachweisen. ‚Auf gleiche Weise wie dereinst das Bild der Schlangen den Schaden des Bisses heilte, wird auch jetzt der alle Menschen dahinraffende, an Christus dem Herrn vollstreckte Tod nicht allein ihm, sondern auch allen Menschen die Erlösung vom Tode bringen.‘ Δεικνύς, ὅτι ὅνπερ τρόπον τότε τῶν πληττόντων τὸ μίμημα τὴν ἀπὸ τῆς πληγῆς ἰᾶτο βλάβην, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ νῦν κτλ. l. c. p. 321.

Ohne diese figürliche, parabolisch-symbolische Beziehung kann von einem Typus nicht die Rede sein. Weil Theodor diese parallelen Züge vermisst, wundert er sich, dass manche die Worte

Mich. 4, 1—3 typisch vom messianischen Friedensreiche verstehen. Ὅτι δὲ τύπον τινὰ τῶν κατὰ τὸν δεσπότην ἔχει Χριστὸν, οὐκ οἶδα ὅπως προήχθησαν εἰπεῖν, δήλου γε ὄντος ὡς ἅπας τύπος μίμησιν ἔχει τινὰ πρὸς ἐκεῖνο οὗπερ λέγεται τύπος. Comment. in Mich. Migne 66, 364.

Diese Aehnlichkeit zwischen Bild und Gegenbild ist ein charakteristisches Merkmal und Erkennungszeichen, ob eine angeblich messianische Weissagung wirklich eine solche im typischen Sinne ist oder nicht. Wo diese Wechselbeziehung des Alt- und Neutestamentlichen fehlt, ist die messianische Erklärung willkürliche Allegorie.

4) Gleichwohl herrscht eine grosse Verschiedenheit zwischen Typus und Antitypus. Das Vorbild ist das Unvollkommene, Zeitliche, Niedrige, das Abbild aber das Höhere, Erhabene, ewig Dauernde, Vollkommene. Die Schattenbilder des alten Bundes stehen ungemein tiefer als die Erfüllung und Wirklichkeit im neuen. Δῆλον ὅτι ἔστι μέν τις μίμησις τῶν πραγμάτων, πολὺ δὲ τὸ διάφορον τούτων πρὸς ἐκεῖνα. Comment. in Jon. Migne 66, 324 ... μετὰ τοῦ καὶ τὴν ὑπεροχὴν τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρότερα πλείστην τινὰ φανήσεσθαι οὖσαν ... δηλούμενα δὲ ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων ὁπόσον ἠλαττῶνται ταῦτα ib. p. 320. Καὶ ἦν τὰ μὲν ἐπ' ἐκείνων μικρὰ πάντα καὶ ὡς ἐν σκιᾷ γινόμενα. Comment. in Joel. Migne 66, 232.

Wie das hergestellte Bild vollkommener als das Modell (τύπος), die Ausführung des Planes werthvoller als der Entwurf und Grundriss, das Körperliche und Wesenhafte vorzüglicher als der Schattenriss ist: soweit überbietet die Erfülllung im neuen Bunde als das Thatsächliche und Reale (τὰ πράγματα), Wesenhafte und Körperliche (τὸ σῶμα), Wirkliche und Wahre die Zeichen und Vorbilder des alten Bundes. Diese sind die σημεῖα, εἰκόνες, σκιαί, παραβολαί, μεταφοραί, τύποι.

Gerade in dieser Unvollkommenheit besteht eine charakteristische Eigentümlichkeit des alten Testamentes überhaupt und der Vorbilder insbesondere. Denn wenn der Typus das Wesen und die Wahrheit selbst enthielte, wäre er nicht mehr Vorbild, sondern das Gegenbild und die Erfüllung selbst. Der historische oder Literalsinn ist der niedere, schattenhafte, vorbildliche, scheinbare, der typische oder Sachsinn der höhere, geistige, wesenhafte, wirkliche, wahre Verstand der heiligen Schriften. Ἡ δὲ τῶν εἰρημένων ἀλήθεια τὴν ἔκβασιν ἐφαίνετο ἐπὶ τοῦ δεσπότου λαμβάνουσα Χριστοῦ.

ὁπηνίκα πάντα ἦν μεγάλα καὶ φόβου μεστά. καινά τε ὄντως παράδοξα καὶ πλεῖστον ὅσον ὑπερβαίνοντα τὰ ἐν νόμῳ γιγνόμενα. Comment. in Joel. l. c. p. 232.

5) Da die Typen des alten Bundes das Vorangedeutete nicht in Worten beschreiben, sondern nur im Schattenrisse der alttestamentlichen Personen und Begebenheiten zeichnen, so enthalten sie immer Dunkles und Räthselhaftes und zwar in noch höherem Grade, als die in figürlicher Rede ausgesprochene Prophetie. Daher heisst der typische Sinn ebenso wie der in Tropen und Figuren, Parabeln und Allegorien ausgedrückte Literalsinn der dunkle, verborgene, mystische, räthselhafte, umschleierte, durch geistige Betrachtung (*θεωρία*) erfassbare, geistige, umschattete, verhüllte Sinn: *ὡς αἰνίγματος μὲν τὰ ἐπὶ τῆς παλαιᾶς διαθήκης τάξιν ἐπέχειν, ἀληθείας δὲ εἶναι τῶν ἐπὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ γινομένων τὸ μέγεθος... ὡς εἶναι ἐκεῖνο μὲν αἴνιγμα, τουτὶ δὲ ἀλήθειαν.* Ib.

Erklärung messianischer Weissagungen.

127. Eng mit der Lehre von den Typen hängt Theodors Erklärung der messianischen Weissagungen zusammen. Es steht ihm auch hier im voraus als unerschütterliches Axiom fest, dass alle Schriftstellen des alten Testamentes einen Literalsinn haben, mag sich dieser unmittelbar aus der eigentlichen Bedeutung der Worte oder mittelbar aus der metaphorischen Ausdrucksweise ergeben.

Er betrachtet die Lehre des Origenes, dass die Schrift überall einen geistigen, aber nicht durchweg einen körperlichen Sinn habe, als widersinnig und fabelhaft. Erklärten die Allegoristen die Geschichte des alten Testamentes an sich für werthlos und nur als Hülle zur Einkleidung höherer Wahrheiten für bedeutungsvoll, und nur insofern für nützlich und nöthig, um sie dem sinnlichen Menschen zu vermitteln: so betonte Theodor bei jeder Gelegenheit den Nutzen der Einrichtungen des alten Bundes für die Mit- und Nachwelt und die Erbaulichkeit der geschichtlichen Erzählungen. War ihm die Geschichte auch nicht das Höchste und Wesenhafte (*σῶμα καὶ ἀλήθεια*), so wollte und konnte er doch nicht zugeben, dass die Berichte und Thatsachen des alten Testamentes geradezu des niederen Sinnes, der Beziehung auf Gegenstände der jüdischen Geschichte und der sichtbaren Welt entbehren sollten.

So bestritt er denn in Theorie und Praxis das Princip des Origenes: Wenn der buchstäbliche Sinn Falsches, Unmögliches, Unnützes, Widersprechendes, Gottes Unwürdiges enthält, ist der allegorische Sinn anzunehmen (De la Rue, Orig. opp. T. II Paris 1733 p. V § 1). Es war Tradition der antiochenischen Schule, gegen ein solches Verfahren, welches den Wortsinn mancher Stellen beseitigte, die Autorität der Schrift untergrub, der Willkür der Interpretation Thür und Thor öffnete, mit aller Energie zu eifern. Um so mehr war Theodor, in welchem sich der Gegensatz gegen die Allegoristen am schärfsten ausprägte, geneigt und bedacht, all diese Stellen historisch-grammatisch zu erklären, durch Herstellung des vorausgehenden und nachfolgenden Zusammenhangs den geschichtlichen Sinn festzustellen und durch vernünftige Schlussfolgerung zu rechtfertigen.

Es lag aber auch für den Polyhistor, welchem ausgedehntes Wissen zur Seite stand und ein feueriges Temperament eigen war, das sich nicht gern die Zeit nahm in die Tiefe zu gehen, die Gefahr sehr nahe, im Widerspruch gegen die Allegorie zum entgegengesetzten Extreme fortzuschreiten und der geschichtlichen Erklärung eine zu weite Ausdehnung zu geben. Und wirklich entging er dieser Gefahr nicht.

128. In Opposition gegen die Allegoristen, welche den historischen auf die Israeliten bezüglichen Sinn vielfach leugneten, an seine Stelle den messianischen setzten und nicht blos die wirklichen messianischen Prophetien im Literalsinn von Christus erklärten, sondern Christum auch da zu finden gewohnt waren, wo der Wortlaut nicht von ihm redete und blos geschichtlicher Natur war: erklärte Theodor die meisten messianischen Weissagungen von historischen Verhältnissen, Begebenheiten und Persönlichkeiten des alten Testamentes entweder ausschliesslich oder so, dass er blos den realen, durch den vorbildlichen Charakter des alten Testamentes in der ganzen Geschichte des Bundesvolkes liegenden, sogenannten typischen Sinn auf das messianische Reich bezog. Auf diese Weise glaubte er einerseits der Geschichte gerecht zu werden, die Vorwürfe der Hellenen und Juden, welche die allegorisch-messianischen Erklärungen des alten Testamentes als willkürliche Deutungen und Phantasiespiele betrachteten, zu entkräften, andererseits aber auch der Auffassung der Evangelisten

und Apostel gebührende Rechnung zu tragen, nach welchen alttestamentliche Texte mit den stärksten Formeln z. B. ‚Dies geschah, damit erfüllt würde das Wort des Propheten‘ u. dgl. als messianisch bezeichnet sind, indem sie in Christo und der von ihm gestifteten Heilsordnung ihre Erfüllung fanden.

129. Durch dieses Verfahren hoffte er die historische Grundlagen des alten Testamentes zu retten, welche durch die Willkürlichkeiten der Allegoristen vielfach erschüttert waren, so dass das Geschichtliche als Fiktion und Phantasiegebilde erschien, die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten in helles Licht zu stellen und den Hohn und Spott der Gegner, der Hellenen und Juden, welche die allegorische Auslegung unter Beiseitesetzung des historisch-grammatischen Wortverstandes lächerlich fanden, zu vermeiden und verstummen zu machen. Er selbst gibt im Commentar über Joel 2, 28 ff. Migne 66, 233 nach Darlegung der historischen und messianisch-typischen Erklärung der Stelle diese Beweggründe für seine Interpretation an: *ὡς ἂν καὶ ἡ τῶν τότε πραγμάτων ἱστορία φαίνοιτο μὴ πεπλασμένη καὶ τῶν νῦν τὸ μέγεθος ἐκ παραθέσεως ἐκείνων ἐλέγχοιτο μᾶλλον*; ferner in dem Einleitungsschreiben zum Commentar über die zwölf Propheten, das an Mar Tyrius gerichtet war (§ 46), wo er offenbar mit Beziehung auf die Allegoristen sagt: Sed non volentes ista considerare, voces omnes trahere ad dominum tentant Christum, ut et quae de populo facta sunt, simili modo intellegerent et risum praestarent Judaeis, quando ex scriptorum sequentia nihil ad dominum Christum pertinentes ostendunt voces (Act. conc. V oecum. coll. IV. XX. Mansi IX, 211).

130. Er statuierte daher in den meisten Stellen, welche vom Messias handeln, vorerst einen historischen, niederen, auf die Geschichte des alten Bundes sich beziehenden Sinn und nahm nur in solchen Fällen noch einen höheren in den Realitäten und Persönlichkeiten des alten Testamentes gründenden Schriftverstand an, wo sich die wesentlichen Eigenschaften eines Typus, die parallelen Grundzüge des Gegenbildes fanden, welche im alten Testamente durch metaphorisch hyperbolische Ausdrücke gezeichnet, erst im neuen Bunde mit der Erscheinung Christi ihre wahre Füllung gefunden haben. Fehlten diese Eigenschaften, so war ein Vorbild nicht vorhanden und eine Beziehung auf das messianische

Reich unzulässig. Hier verwarf er die messianische Bedeutung, sofern sie nicht im klaren Wortlaute selbst lag, stellte den prophetischen Charakter solcher Stellen ganz in Abrede und hielt die historisch-grammatische Auslegung für die allein richtige.

131. Für Theodors Methode in Erklärung messianischer Weissagungen finden wir ein glänzendes Muster in seinem Commentar über die Worte des Propheten Joel 2, 28—32 (hebr. 3, 1—5): ‚Und es wird hernach geschehen, ausgiessen werde ich von meinem Geiste auf alles Fleisch, und weissagen werden eure Söhne und eure Töchter, und eure Greise werden Träume träumen und eure Jünglinge Gesichte sehen. Und selbst über meine Knechte und Mägde werde ich in jenen Tagen ausgiessen von meinem Geiste und sie werden weissagen. Und ich werde geben Wunder am Himmel, Blut, Feuer und Rauchqualm. Die Sonne wird sich wandeln in Finsterniss und der Mond in Blut, bevor kommt der Tag des Herrn, der grosse und furchtbare. Und es wird geschehen, jeder der anrufen wird den Namen des Herrn, wird gerettet werden; denn auf dem Berge Sion und in Jerusalem wird ein Geretteter sein, wie gesprochen der Herr; und die frohe Botschaft besitzen diejenigen, welche der Herr berufen hat.‘

Unter der Ausgiessung des heiligen Geistes auf alles Fleisch versteht Theodor[1] die Verheissung des göttlichen Schutzes für alle aus dem Exil heimkehrenden Israeliten, indem er von der Voraussetzung ausgeht, dass der heilige Geist im alten Bunde nicht als selbständige Hypostase geoffenbart war. Der Sinn des Propheten ist nach seiner Erklärung dieser. Durch Gottes umfassende Fürsorge sollten die Israeliten in den Stand gesetzt werden, selbst die Zukunft einigermassen kund zu thun. Jahve werde an den Feinden des Volkes unter wunderbaren Zeichen auf Erden und am Himmel Rache nehmen, so dass nach der Vorstellung und Meinung der Zuschauer selbst die Sonne verfinstert werde. Die Gläubigen würden unter Anrufung des Namens Gottes unversehrt auf den Berg Sion nach Jerusalem gelangen. Dies sei der nächste im Wortlaut liegende Sinn (ἡ μὲν δὴ πρόχειρος τῆς λέξεως ἔννοια αὕτη).

---

[1] Wegnern, Theod. Ant. opp. Berol. 1834 T. I p. 154—159. Mai, nova bibl. T. VII p. 83—86. Migne T. 66 p. 229—233.

132. Petrus hat diese Stelle in seiner Pfingstrede Apstlg. 2, 16 ff. mit voller Berechtigung von der Herabkunft des heiligen Geistes gebraucht (*ἐχρήσατο μάλα εἰκότως*). Denn einerseits ist das Gesetz ein Schattenbild alles Zukünftigen, andererseits aber wurde das Bundesvolk des Schutzes und der Sorgfalt Gottes gerade wegen Erwartung der bei Christi Ankunft in Aussicht stehenden Güter gewürdigt. Alle Dinge im alten Testamente waren unbedeutend und gleichsam in Schatten gestellt, so dass sie vielmehr überschwenglich als der Wirklichkeit entsprechend geschildert sind (*ὥστε καὶ ὑπερβολικῶς εἰρῆσθαι μᾶλλον ἢ τὰ πράγματα εἶχεν*).

133. Aber die Wahrheit der Worte fand offenbar die Erfüllung in Christo dem Herrn, wo alles hocherhaben, ehrfurchtgebietend, neu und wunderbar war und die Vorgänge des alten Bundes möglichst weit übertraf, so dass die Zustände im alten Testamente wie ein Räthsel dastehen, die grossen und erhabenen Dinge unter Christo dem Herrn aber die Wahrheit und Wirklichkeit sind. So sagt auch David vom Volke: ‚Nicht wurde gelassen seine Seele im Todtenreiche und nicht sah sein Fleisch die Verwesung‘ (Ps. 15, 10. Vgl. Apstlg. 2, 27), Worte, die nicht streng wörtlich zu verstehen sind, sondern in Form von Metapher und Hyperbel besagen, dass das Volk von Gefahr und Untergang errettet worden ist. Die thatsächliche Wahrheit des Gesagten aber hat sich an Christo dem Herrn bewährt, da seine Seele weder im Todtenreiche blieb, indem sie bei der Auferstehung wieder in den Leib zurückkehrte, noch auch sein Leib Verwesung erlitt, indem er nicht blos in der eigentümlichen Gestalt, wie er starb, verblieb, sondern auch zur unsterblichen, unvergänglichen Natur erhoben wurde. Der historische, den alttestamentlichen Zustand betreffende Sinn war also ein dunkles Räthsel, der neutestamentliche aber die Wahrheit. Die volle und thatsächliche Erfüllung der ursprünglich überschwenglichen Worte berechtigte den hl. Petrus zu ihrem Gebrauche.

134. Aber auch das Uebrige ist unter Christus dem Herrn in Wahrheit in Erfüllung gegangen. Denn die Sonne verfinsterte sich wirklich und mit ihr der Mond, und grosse Wunder geschahen am Himmel und auf Erden. Das Erlösungsblut Christi erschien, und Feuer, welches die Wirksamkeit des nahenden heiligen Geistes anzeigt, und Rauchqualm ging ihm voran zur Vor-

ankündigung der die Henker treffenden Strafe. Damals nun wurden alle der Gnade des heiligen Geistes theilhaft und wurden vieler und mannigfacher Gnadengaben gewürdigt, wodurch jene weissagten und Wunder wirkten zur Beglaubigung der Grösse des Geschehenen und zur Bestätigung der Herrlichkeit Christi des Herrn.

Auf solche Weise also, fährt Theodor fort, erscheint die Geschichtserzählung nicht erdichtet, die Erhabenheit der neutestamentlichen Zustände aber tritt gegenüber dem alten Testamente in helleres Licht, und es springt in allem die enge Beziehung des alten und neuen Bundes ins Auge, bei aller Verwandtschaft beider aber auch die Mangelhaftigkeit der alttestamentlichen Ordnung, welche sich zur neutestamentlichen Heilsökonomie wie der Schatten zum Körper und Wesen verhält.

135. In der Geschichte der Exegese und Hermeneutik begegnet uns als stehender Satz die Behauptung, Theodor habe die messianischen Weissagungen des alten Testamentes blos im accommodierten Sinne auf Christus bezogen und gelehrt, sie seien in Christo dem Herrn nur κατ᾽ ἔκβασιν in Erfüllung gegangen, seien also blos vaticinia ex eventu. Er betrachte die im neuen Testamente vom Messias erklärten Stellen als eine reine Anpassung auf die neutestamentlichen Verhältnisse, die allerdings nicht grundlos geschehe, da gemäss der metaphorischen und hyperbolischen Ausdrucksweise der von jüdischen Personen und Ereignissen geltenden prophetischen Verkündigungen eine Beziehung derselben auf Christus dem Wortlaute ganz entsprechend sei. Diese dem Theodor zugeschriebene Theorie über die messianischen Weissagungen ist am besten und deutlichsten von F. X. Patritius, De interpretatione script. sacrarum lib. I entwickelt worden, dessen Autorität sich die neuesten Werke über biblische Einleitung, Exegese und Hermeneutik in diesem Punkte angeschlossen haben. Er sagt in dem Artikel über Wesen und Erscheinungsformen des sensus accommodatus (κατὰ κόλλησιν): Nec male subinde huic sensui nomen illud inderes, quo pessime Theodorus Mopsuestenus designavit sensum illorum oraculorum, ex quibus scriptores novi testamenti argumenta petiere, et κατ᾽ ἔκβασιν diceres (l. c. p. 284 n. 472). Er hat hiebei die vom conc. V oecum. coll. IV c. 22—24, Mansi IX, 211—213 verworfenen Erklärungen Theodors vor

Augen. Nach demselben Autor stimmt Theodor in Auslegung der messianischen Prophetien mit den Socinianern und meisten Rationalisten überein a. a. O. p. 286 n. 475: Quantum ad vaticinia, quae ex vetere testamento deprompta producuntur a scriptoribus novi testamenti, ita sentiunt post Theodorum Mopsuestenum Sociniani ac Rationalistarum plerique. — Er betrachte den Literal- und den geistigen Sinn als blosse Accommodation a. a. O. p. 288 n. 480. — Nach Theodor gebe es ebensowenig wie nach den Socinianern und Marcioniten Weissagungen im eigentlichen Sinne von Christus a. a. O. p. 292 n. 487: Itaque Socinianorum plerique Marcionitas sequuti negant ullum in scripturis vaticinium proprie dictum haberi, hinc sensus prophetiarum ex ea parte, quatenus hae futura portendere creduntur, alius Socinianis non est, nisi qui Theodoro Mopsuesteno fuit, κατ' ἔκβασιν, inquam, sive accommodatus.

Milder und zutreffender ist das Urtheil des Kardinals A. Mai, wenn er, script. vet. nova coll. T. VI p. XX, vor Theodors Erklärung warnend sagt: Est enim peculiare Theodori institutum, ut prophetas historice explicet, id est, ut vim passim (?) vaticiniorum de veteris testamenti rebus hominibusque intelligat ac interpretetur; ad Christum autem eiusque ecclesiam nonnisi fere propter veriorem plenioremque ἔκβασιν, id est eventum, vaticinia refert. Aehnlich Danko, de sacra script. eiusque interpret. Comment. Vind. 1867. T. III p. 323.

136. Allein diese Darstellung der hermeneutischen Grundsätze Theodors über Auslegung der messianischen Weissagungen ist in den meisten Punkten unrichtig. Seine Theorie ist von jener der Rationalisten, Socinianer und Marcioniten himmelweit verschieden. Er trägt nicht sowohl die Accommodationslehre bei Erklärung der alttestamentlichen Prophetien über Christus vor, als vielmehr die typische Auslegung derselben. Auf die Geschichte des alten Bundes bezog sich nach Theodor das weissagende Wort, auf die Heilsökonomie des neuen Bundes die weissagende That, welche hier in Erfüllung gegangen ist. Gemäss seiner organischen Anschauung der Geschichte des alten Bundes sah er in den prophetischen Stellen des neuen Testamentes typologische Citate des alten Testamentes. Die vorbildlichen Personen und Ereignisse haben in den entsprechenden Höhepunkten des neuen Testamentes,

der göttlichen Anordnung gemäss, ihre Erfüllung und Wahrheit gefunden. Insofern die messianischen Verkündigungen eine gottgewollte sachliche Beziehung auf den neuen Gnadenbund hatten, können auch die im alten Testamente in ihrer historischen Beziehung überschwenglichen und sinnbildlichen Ausdrücke im eigentlichen und wahren Sinne von den Personen und Begebenheiten des neuen Testamentes gebraucht werden. Weil dieser Sinn vom heiligen Geiste, dem Urheber beider Testamente, beabsichtigt war, hat die Formel ἵνα πληρωθῇ, unter der sie im neuen Testamente angeführt werden, ihre volle Berechtigung. Dies ist die Theorie Theodors, wie sich aus zahlreichen Beispielen ergibt.

137. Theodors Hermeneutik über Erklärung der messianischen Weissagungen stimmt mit der Theorie des Hugo Grotius überein, die er in seinen theologischen Werken und in seinen Commentaren über Matthäus I, 22 entwickelt, und welche Pascal sich angeeignet und weiter verfolgt hat (Patrit. l. c. p. 242 n. 393). Letzterer sagt (Pensées c. XIII n. 2): Hätten die Prophetien einen einzigen Sinn, so wäre der Messias sicherlich noch nicht erschienen; haben sie aber einen doppelten, so ist er gewiss gekommen und zwar in der Person Jesu Christi. Die französischen Figuristen haben dieses System auf die Spitze getrieben, indem sie in allen Stellen des alten Testamentes einen vorbildlichen neben dem Literalsinn annahmen [1]. Auch die calvinistischen Föderalisten haben nach dem Vorgange des Coccejus die Typik zu weit ausgedehnt. Das Ansehen Calmets, welcher zu viele Weissagungen typisch-messianisch erklärte, übt noch jetzt seine schlimme Nachwirkung auf die Exegeten, namentlich die katholischen, welche sich in dem Grade dem Systeme Theodors nähern, als sie bei Erklärung der messianischen Weissagungen von den orthodoxen Vätern der vier ersten Jahrhunderte abweichen.

138. Theodor und Grotius waren der Ansicht, dass die Prophetien in ihrer überwiegenden Mehrzahl typisch seien, dass sich in ihnen demnach ein doppelter Sinn finde, erstlich der nächste,

---

[1] So lehrten die Figuristen Duguet und D'Asfeld in ihren Règles pour l'intelligence de l'écriture sainte. Gegen sie schrieb Abbé Léonard seine Réfutation des règles und seinen Traité du sens littéral et du sens mystique des saintes écritures. Paris 1727. Letzteres Werkchen ist anonym erschienen.

direkte, niedere Sinn, welcher die Geschichte des alten Bundes betrifft und die unvollkommenen Vorbilder des alten Testamentes schildert, sodann der entfernte, indirekte, höhere Sinn, welcher gemäss der sachlichen Vorbedeutung des alten Bundes für die neue Heilsordnung auf Christus und sein Reich hinweist.

139. Wie Grotius[1] (opp. theol. II p. 12. Patrit. l. c. p. 292 n. 488), so bezieht auch Theodor nur wenige Prophetien direkt und einzig auf Christus. Beide betonen wiederholt, dass sich sehr viele vom heiligen Geiste intendierte Vorbilder in den heiligen Schriften des alten Testamentes finden, dass Christus und sein Reich durch die dort geschilderten Persönlichkeiten und Realitäten vorausverkündigt worden sei. Beiden scheint der aus dem Texte und Zusammenhange der Weissagungen sich ergebende Sinn deutlicher zu sein, wenn sie nach dem Worte auf das alte Testament bezogen und nach ihrer sachlichen Bedeutung von Christus und der Heilsgeschichte des neuen Bundes verstanden werden. Zu diesem Zwecke weist Theodor unablässig auf den vorhergehenden und nachfolgenden Zusammenhang der Geschichtserzählung hin, deren Verständniss dem Propheten einzig und allein bekannt gewesen sei (Comment. in Mich. 5, 1. 2. Migne 66, 373: ὅθεν δὴ καὶ νῦν ὁ προφήτης ἐπὶ τοῦ Ζοροβάβελ αὐτὴν ἐξείληφεν εἰκότως), sagt aber auch zugleich, dass die Prophetien gemäss ihrer metaphorischen und hyperbolischen Ausdrucksweise ihre ganze Füllung und endliche Wahrheit erst im neuen Bunde gefunden haben. Er erklärt sie, wie auch Grotius, als wahre (ἀληθῶς) und wirkliche (ὄντως) messianische Vorherverkündigungen, die in voller Uebereinstimmung mit dem im alten Bunde verfolgten göttlichen Erlösungsplane und in schönster Harmonie mit den Thatsachen des neuen Testamentes von den heiligen Schriftstellern für Christus und die von ihm gegründete Heilsordnung angezogen seien. Freilich leugnet Theodor für manche Weissagungen den messianischen Charakter und erklärt sie nur historisch von geschichtlichen Ereignissen und Männern des alten Testamentes.

[1] Grotius wurde von Baltus widerlegt, welcher seine Défense des prophéties de la religion chrétienne contre Grotius et R. Simon, Paris 1737, und seinen Traité de la véritable religion par les prophéties schrieb. R. Simon betrachtete die typischen Citate der Apostel als argumenta ad hominem den Juden gegenüber, welche einen Spiritualsinn annahmen.

140. Die messianischen Weissagungen lassen sich also nach der Hermeneutik Theodors in drei Gruppen zerlegen:

I. Messianische Weissagungen, welche im Literalsinn auf Christus gehen und jede historische Beziehung auf alttestamentliche Personen ausschliessen. Sie können direkte Prophetien genannt werden. Ihre Zahl ist eine beschränkte, da der Wortlaut der messianischen Verkündigungen des alten Testamentes selten mit Klarheit und Bestimmtheit von Christus spricht.

Hieher gehören Gen. 49, 10, die Psalmen 2. 8. 44. 109 und mehrere andere Texte aus den Propheten, die uns bei Junilius begegnen.

Den Beweis hiefür erbringe ich im dritten Theile meiner Schrift.

II. Messianische Weissagungen, welche im Wortsinne von alttestamentlichen Ereignissen und Persönlichkeiten handeln, aber wesentliche Grundzüge und Parallelen mit den Gegenbildern des neuen Bundes enthalten. Hierher gehören fast alle von den Evangelisten und Aposteln in den Schriften des neuen Testamentes (ausser den oben an erster Stelle genannten Prophetien) angeführten messianischen Weissagungen des alten Testamentes. Da sie sachliche Prophetien sind, konnte auch ihr Wortlaut im neuen Testamente mit vollem Rechte vom Messias und seinem Reiche gebraucht werden. Denn das ganze alte Testament ist vorbildlicher Natur und verhält sich zum neuen wie der Schatten zum Körper, wie äussere Form zur Erfüllung, wie Vorbild zum Gegenbild. Der volle Umfang der vom heiligen Geiste eingegebenen Worte, welche auf die Zustände des alten Testamentes nicht ganz passen, weil sie metaphorischer und hyperbolischer Art sind, ist erst im neuen Bunde zur Wahrheit und Wirklichkeit geworden. Dies war anfänglich nicht klar und bekannt, sondern hat sich erst durch den endlichen Erfolg (ἔκβασις) bewährt und als Wahrheit herausgestellt. Der messianische Sinn solcher Stellen ist durch göttliche Eingebung, aber unbewusster Weise von den Propheten vorgetragen worden. Der direkte, mit Ueberlegung und vollem Bewusstsein ausgesprochene Wortverstand geht auf Personen und Ereignisse der jüdischen Geschichte.

In diesem Sinne erklärt Theodor die Stellen Gen. 28, 14 und demnach auch die verwandten dem Abraham und Isaak gegebenen

Verheissungen Gen. 12, 1—3. Gen. 18, 17. 18. Gen. 22, 16—18. Gen. 26, 3. 4. Migne 66, 557. 2 Sam. 7, 11—16 in Erklärung des messianischen Ps. 88. Migne 66, 372 und 757. Vgl. 3 Kön. 9, 3—5. 1 Paral. 17, 10—14 *καὶ πᾶσα ἡ πρὸς τὸν Δαυὶδ ἐπαγγελία περὶ τοῦ βασιλεύσειν τοὺς ἐξ αὐτοῦ γενομένη.* Migne 66, 372. Ps. 15, 10. Migne 66, 232 und 557. Die Auslegung dieser Stelle ist verworfen von der fünften Synode. Mansi IX, 211. Daraus ist auf die gleichlautende Erklärung des Ps. 21 zu schliessen. Mansi IX, 212. Ps. 68 hat er in demselben Sinne aufgefasst, obwohl dies aus dem in den Concilsakten erhaltenen Fragmente (Mansi IX, 213) minder deutlich ersichtlich ist. Ps. 71. Migne 66, 561. Joel 2, 28—32 (hebr. 3, 1—5). Migne 66, 229—233. Mich. 5, 2. Migne 66, 372—373. Zach. 9, 8—10. Migne 66, 556—561. Mal. 3, 1. Migne 66, 620 und viele andere Stellen: *πολλὰ τοιαῦτα εὕροι τις ἂν κτλ.* Migne 66, 557.

III. Messianische Weissagungen, welche nach Theodor solche nicht sind, indem er ihnen nur historischen, auf alttestamentliche Ereignisse und Persönlichkeiten bezüglichen Sinn zuerkennt und jede Beziehung auf Christus, sei es in der Literal- oder typischen Auffassung abspricht.

Hierher gehören Mich. 4, 1—3. Zach. 11, 4 ff. Agg. 2 1—9 Mal. 1, 1—11. Mal. 3, 2—5.

Diese beiden letzten Klassen sollen uns nun hier beschäftigen, um die Belege für die angeführten Schrifttexte aus Theodors Werken beizubringen und zugleich seine Theorie über die Auffassung und Erklärung der messianischen Weissagungen tiefer zu begründen.

Typisch-messianische Weissagungen.

141. In der überwiegend grössten Zahl messianischer Weissagungen entdeckt Theodor wesentliche Grundzüge der neutestamentlichen Gegenbilder und legt sie daher im typischen Verstande von Christus und der von ihm gestifteten Heilsordnung aus.

Schlagend ergibt sich dies, ausser der oben schon mitgetheilten Interpretation der Stelle Joel 2, 28 ff., aus seiner Erklärung über Zacharias 9, 9, wo er zugleich mehrere andere Schrifttexte erläutert und hermeneutische Regeln aufstellt, auf die er seine Auffassung und Auslegung stützt.

Nachdem der Prophet Zacharias das Gericht über die Weltreiche geschildert und dem Heidentume, dessen Ueberrest sich zu Gott bekehrt, den Untergang verkündigt hat, fordert er zu freudigem Jubel über die demuthsvolle Ankunft des heilbringenden Königs auf, der das Weltreich des Friedens bis zu den Grenzen des Erdballs ausbreiten, die zerstreuten Glieder des Bundesvolkes vereinen und zum Siege über die Heiden führen werde. Nach der Geschichte des Evangeliums Matth. 21, 2 ff. Marc. 11, 2 ff. Luc. 19, 30 ff. Joh. 12, 14 ff. richtete der Heiland seinen Einzug in Jerusalem in der Weise ein, dass die Weissagung Zach. 9, 9: ‚Juble sehr, Tochter Sion, frohlocke, Tochter Jerusalem; sieh, dein König kommt zu dir, der Gerechte und Retter, sanft und reitend auf einem Esel und zwar auf dem Jungen einer Eselin' bis auf die einzelnen Umstände genau erfüllt ward.

Gehen wir nach dieser Vorbemerkung zu Theodors Erklärung [1] über.

Er umschreibt den historischen Sinn über die vorsehende Liebe Gottes für sein Volk, über die mächtige ihm erweckte Hilfe, über das die Heidenvölker treffende Gericht und ihre Beugung und Unterwerfung unter die Herrschaft der Juden mit lebendiger Klarheit, versteht aber unter dem gotterwählten Fürsten, welcher das Bundesvolk zum Siege führt und gerechten Jubel veranlasst, den aus der babylonischen Gefangenschaft heimkehrenden König Zorobabel, der zwar auf einem unansehnlichen Thiere reitet, aber mit göttlicher Kraft ausgerüstet, alle Feindesmacht aus Sion und Jerusalem vertreibt, so dass sich im Judenlande kein Feind mehr findet.

Nach dieser im treuen Anschlusse an den Wortlaut der prophetischen Verkündigung gegebenen Paraphrase geht er mit der Bemerkung ‚So ist es also klar, dass diese Worte von Zorobabel gelten' zur messianischen Erklärung über, deren Berechtigung er angesichts der deutlichen Zeugnisse des neuen Testamentes und der Formel Matth. 21, 4: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος nicht in Abrede stellen konnte und nicht wollte, weil er die dem Vorbilde wesentlichen Eigenschaften in dem in Jerusalem einziehenden Messias fand.

---

[1] Wegnern I, 611—618. Mai VII, 331—336. Migne 66, 556—562.

142. Vor allem spricht er nun seine Verwunderung und bitteren Tadel über jene aus, welche in diese Worte ganz fremdartige Gedanken legen und den einen Theil der Weissagung auf Zorobabel, den anderen auf Christus den Herrn beziehen und sie so zwischen zwei Subjekten theilen, was die grösste Thorheit sei: *ἔστι δὲ ταῦτα μὲν ἀνοίας τῆς ἐσχάτης· ὁ δὲ ἀληθὴς τῶν τοιούτων νοῦς ἐκεῖνός ἐστιν, ὃν καὶ πρόσθεν εἰρηκὼς οἶδα, ὅτι σκιὰν ὁ νόμος εἶχεν ἁπάντων τῶν κατὰ τὸν δεσπότην Χριστόν. Πολλὰ τοίνυν τῶν παραδόξως γινομένων εἴτε περὶ τὸν λαὸν εἴτε τοὺς ἐπί τισιν ἐκλεγέντας λέγει μὲν ὑπερβολικώτερον ἐπ' αὐτῶν ἐκείνων ἡ γραφή, τῆς λέξεως κατὰ τὸ πρόχειρον τὴν ἀλήθειαν οὐκ ἐχούσης· εὑρίσκεται δὲ ἀληθῆ τὰ τοιαῦτα, ὅτ' ἂν ἐπ' αὐτοῦ κρίνηται τοῦ δεσπότου Χριστοῦ, ὃς ἐν ἅπασι παύσας μὲν τοῦ νόμου τὴν σκιάν, ἐπεισαγαγὼν δὲ τὴν ἀλήθειαν τὴν οἰκείαν, εἰκότως καὶ τῶν φωνῶν τῶν τοιούτων ἐπιδείκνυσι τὴν ἀλήθειαν.*

Deutlicher und bestimmter konnte sich Theodor nicht aussprechen, dass er für diese und ähnliche Stellen die typische Erklärung für die einzig richtige, der Zweckbestimmung des alten Testamentes und dem Wortlaute ganz entsprechende halte. Viele Ereignisse in der Geschichte des israelitischen Volkes und mancher erwählten Persönlichkeiten waren Vorbilder der messianischen Zeit, Typen Christi und der mit ihm in Erscheinung tretenden Güter. Vieles Wunderbare und Auffallende in der Geschichte des alten Bundes trägt die Schrift hinsichtlich des Bundesvolkes und einzelner Auserwählten des alten Testamentes in überschwenglicher Weise vor, so dass der buchstäbliche Ausdruck (*λέξις, φωναί*) zunächst nicht zur Wahrheit geworden ist. Wie der alte Bund das Schattenbild des neuen ist, so ist auch der Wortlaut solcher Stellen im alten Bunde nur unvollständig erfüllt worden. Wie aber Christus der Herr alle Schattenbilder des Gesetzes zu Ende geführt und zur reellen Wahrheit gemacht hat, so ist auch in ihm der anfänglich überschwengliche Wortlaut dieser prophetischen Verkündigungen zur vollen Wahrheit und Wirklichkeit geworden. Eine Accommodation auf ähnliche Verhältnisse im neuen Bunde kann offenbar der Gebrauch solcher Stellen nicht genannt werden, weil die Persönlichkeiten und Begebenheiten des alten Bundes als Vorbilder der neuen Gnadenordnung vom Geiste Gottes vorgesehen und beabsichtigt waren. Solche Weissagungen sind Typen der entsprechenden neutestamentlichen Verhältnisse; nicht

sie sind accommodiert, sondern die ursprünglich von der alttestamentlichen Geschichte stehenden Worte, wie dies bei allen Vorbildern des alten Bundes der Fall ist. Denn da die Worte niemals einen doppelten Literalsinn haben, können sie bei vorbildlichen Schilderungen nur insofern auf neutestamentliche Zustände übertragen werden, als ihnen ein höherer, geistiger, typischer Sinn zu Grunde liegt.

143. Theodor fährt in Erklärung obiger Stelle fort: Derselben Art sind auch die Worte an Abraham Gen. 28, 14: In dir und deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker, womit zunächst seine Nachkommen bezeichnet sind, die Wahrheit des Spruches aber bewährt sich in Christo dem Herrn; denn er ist der Same Abrahams, in welchem in Wirklichkeit (ὄντως) die Völker der Erde gesegnet worden sind. Hierher gehört ferner der Ausspruch Davids Ps. 88, 38: Sein Thron ist wie die Sonne vor ihm und wie der Mond befestigt auf ewig. Und ich werde setzen zu ewiger Dauer seinen Samen und seinen Thron gleich den Tagen des Himmels (ib. V. 30). Nach dem vorliegenden Wortlaute scheint er von seinen Nachkommen zu reden, unter denen das Königtum fortdauern sollte; die Wahrheit der Thatsache aber zeigt sich in Christo dem Herrn, dessen Königsthron wirklich glänzender dasteht, als die ganze Sonne und dauernder als der ganze Himmel. Eine solche Stelle ist ferner Ps. 15, 10: Οὐκ ἐγκατελείφθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ εἰς ᾅδου, οὐδὲ ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδε διαφθοράν, ὅπερ ὑπερβολικῶς εἰρημένον παρὰ τοῦ μακαρίου Δαυὶδ ἐπὶ τοῦ λαοῦ τῶν Ἰσραηλιτῶν, ἐπ᾽ αὐτῆς τῆς τῶν πραγμάτων ἀληθείας ὤπται γεγονὸς ἐπὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ. Daher hat denn auch Petrus die Worte mit Fug und Recht gebraucht, wenn er sagt: Nicht gelassen ward seine Seele im Todtenreiche, noch auch sah sein Fleisch Verwesung (Apg. 2, 31).

Dies ist die von der V ökum. Synode coll. IV n. XXI verworfene Erklärung Theodors, die er fast mit gleichen Worten in seinem Widmungsschreiben an Mar Tyrius dem Commentar über die kleinen Propheten vorausgeschickt hatte (vgl. § 46. Anm. 2).

144. Theodor führt uns hier (Zach. 9, 10. Migne 66, 557 bis 560) auch die Gesichtspunkte und hermeneutischen Regeln vor, welche ihn zu dieser Erklärung bestimmten. Er rechtfertigt seine Auffassung der Stelle Zach. 9, 9, welche nach seiner Auseinandersetzung zunächst und direkt auf Zorobabel, typisch und im Vollsinne auf Christus den Herrn geht, also: Zorobabel hat nur un-

bedeutende Rache an den Heidenvölkern genommen und seinen Stammesgenossen nur geringes Heil verschafft, wesshalb er im Nachfolgenden (V. 10) beifügt, ‚er wird ausrotten die Kriegswagen aus Ephraim und das Ross aus Jerusalem', indem er hiemit zu verstehen gibt, dass sie damals vom Kriege befreit werden sollten. Der Wortlaut aber hat sich an Christus dem Herrn als wahr erwiesen, unter dem man sich des berechtigten und dauernden Jubels erfreuen kann; denn er ist wirklich der Gerechte, er richtet in Wahrheit den ganzen Erdkreis und hat alle zum ununterbrochenen, sicheren Heile geführt. Hier also stehen die Worte von Zorobabel, in den Evangelien aber sind sie auf Christus bezogen, der in allem sich gross, erhaben, gerecht, als Heiland erwiesen hat und uns unverlierbare, keinem Wechsel unterworfene Güter gebracht hat. So verlangt es Text und Zusammenhang. Ἐνταῦθα οὖν εἴρηται περὶ τοῦ Ζοροβάβελ συμμετρουμένης τῆς φωνῆς τῷ ἐφ' οὗπερ λέγεται τὰ γεγραμμένα· ἐν δὲ τοῖς Εὐαγγελίοις ἐπὶ τὸν δεσπότην ἦκται Χριστόν, ὃς διὰ πάντων ὤπται καὶ μέγας καὶ ὑψηλός ... Τοῦτο μὲν οὖν ἀκολουθότατόν τε καὶ πρέπον καὶ λέγειν καὶ νοεῖν.

Will man aber einen Theil der Stelle auf Christus, den anderen auf Zorobabel beziehen, so heisst dies erstens nichts anderes als die Prophetie fremdartig und abenteuerlich darstellen, zweitens die Schriftworte gleichmässig zwischen den Diener und den Herrn vertheilen. Die Einwendung, die Worte gingen nicht auf Zorobabel, weil der Prophet (sieh, dein König kommt zu dir) ἔρχεται sagt, während doch Zorobabel mit den übrigen längst aus der Gefangenschaft zurückgekehrt war, sei ein überflüssiges und frostiges Gerede und verrathe Unkenntniss der heiligen Schriften, da ja auch bei anerkannt messianischen Prophetien (welche direkt auf Christus gehen), z. B. Is. 53, 7: ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη nicht das Futurum ἀχθήσεται stehe. Es sei ein allbekannter biblischer Sprachgebrauch, den er in seinem Psalmencommentar und bei den Propheten genugsam erwiesen habe, dass ein mannigfacher Wechsel der Zeiten in der heiligen Schrift stattfinde. Die Propheten schildern Vergangenes häufig als gegenwärtig. Obwohl die Thatsachen schon vorüber sind, sieht er sie im Lichte der Offenbarung in der Gegenwart, um dem Volke den Beweis zu liefern, dass alle Ereignisse und zugeführten Güter nach göttlichem Willen und Rathschlusse vollbracht und zugewendet worden sind.

Demnach hat der Exeget den Wortlaut, Text, Zusammenhang, den Sprachgebrauch und die Geschichte im Auge zu behalten und bei messianischen Weissagungen die Uebereinstimmung der evangelischen Ereignisse und Thatsachen mit den Worten und Begebenheiten des alten Testamentes wohl zu beachten. Diese Gesichtspunkte sind als ebensoviele hermeneutische Grundsätze in Anwendung zu bringen, um zum richtigen Verständnisse und zur haltbaren Auslegung zu gelangen.

145. Der Prophet Michäas 5, 2 weissagt den Ort der Geburt des Herrschers, welcher zur Zeit der tiefsten Erniedrigung Sions aus Bethlehem hervorgehen, sein Volk von den Feinden retten und ein Reich des Friedens und Segens für alle Völker begründen sollte.

Theodor versteht [1] die Stelle im Literalsinne von Zorobabel, der nach Gottes Veranstaltung ein Typus des Messias werden sollte. Sein Gedankengang ist folgender: Der Prophet schildert 4, 11 ff. die Bedrängnisse der aus dem Exil zurückgekehrten Israeliten unter den Einfällen der scythischen Völkerschaften (λέγει δὲ τοὺς περὶ τὸν Γώγ), durch deren Bewältigung Gott seine Fürsorge für das Volk der Verheissung und seine Uebermacht über die stärksten Feinde bekundet hat. Nach Schilderung seiner tiefsten Erniedrigung weist Michäas auf den nach Gottes Rathschluss erkorenen Kriegshelden hin, der aus Bethlehem entsprossen, zwar eine kleine Heeresschaar besitzt, aber durch Gottes Huld und Kraft den Kampf gegen die zahlreiche und starke Kriegsmacht der Feinde siegreich bestehen wird. Dieser von Gott erwählte Heerführer nun war Zorobabel aus dem davidischen Geschlechte, welcher zur Bewältigung des mächtigen Volksstammes Gog nach der an David ergangenen Verheissung (Ps. 88) auf den Königsthron erhoben wurde. Auf ihn gehen die Worte nach Text, Zusammenhang und Geschichte; ihre endliche Erfüllung aber haben sie in Christo dem Herrn gefunden.

146. Solche Stellen stehen aber nicht vereinzelt da, sondern ihre Zahl ist eine sehr grosse. Πολλὰ τοιαῦτα εὕροι τις ἄν, ἃ μακρὸν λέγειν ἐπὶ τοῦ παρόντος, ἃ πρότερον μὲν ὑπερβολικῶς ἐλέγετο, οὐκ ἔχοντα τοῦ λεγομένου τὴν ἀλήθειαν ἀκριβῆ, εὑρίσκεται δὲ οὕτως ἔχοντα. ὥσπερ οὖν

[1] Comm. in Mich. 5, 2. Migne 66, 372.

εἴρηται. ἐπὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ (Migne 66, 557). Ausser Zach. 9, 9 und den übrigen oben erwähnten Stellen gehören zu dieser Klasse der typisch messianischen Weissagungen die Prophetien Salomos Ps. 71 (hebr. 72), welchen Theodor dem David zuschreibt: Vor der Sonne wird bleiben sein Name und vor dem Monde von Geschlecht zu Geschlecht (V. 5) und herrschen wird er von Meer zu Meer, von den Strömen bis zu den Enden des Erdballs (V. 8). Denn offenbar waren auch dies überschwengliche Ausdrücke, die erst in Christo, dem Antitypus der alttestamentlichen Vorbilder, ihre volle Wahrheit und wirkliche Erfüllung gefunden haben.

Den gleichen Gedanken wie zu Zach. 9, 9 entwickelt er zu Joel 2, 28 ff. Migne 66, 232: Πολλῶν δὲ τοιούτων ὄντων ἐπὶ τῆς θείας γραφῆς παρόμοιον προδήλως ἐστὶ καὶ τὸ παρόν . . . ἐκβέβηκε δὲ ἅπαντα μετὰ τῆς ἀληθείας ἐπὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ.

Im Commentar über Michäas 5, 1. 2 (Migne 66, 372 f.) nimmt er abermals Veranlassung, die ideal messianische Erklärung der dem David gewordenen Verheissungen von der ewigen Dauer seines Thrones auf Grund des Ps. 88, 30 ff. vorzutragen und zu zeigen, dass jene prophetischen Verkündigungen (2 Sam. 7, 11—16; 3 Kön. 9, 3—5; 1 Paral. 17, 10—14; Ps. 88) in der ersten Bedeutung und Auffassung (κατὰ πρῶτον λόγον) auf die in der Succession von ihm abstammenden Könige Israels, in Wahrheit aber auf Christus den Herrn dem Fleische nach hinweisen, der aus davidischem Geschlechte geboren die wahre und unerschütterliche Weltherrschaft behauptet.

Dabei spricht er den Gedanken aus, dass die Worte des Ps. 88, 30: ‚Ich werde setzen zu ewiger Dauer seinen Samen und seinen Thron gleich den Tagen des Himmels', und V. 38: ‚Sein Thron ist wie die Sonne vor ihm und wie der Mond befestigt auf ewig' offenbar von keinem anderen Sprossen Davids gesagt sein und einzig und allein von Christus gelten können, so dass es den Anschein gewinnt, als ob er hier eine Mischung des Historischen und Prophetischen im Wortlaute finde und eine direkte Beziehung der Weissagung auf Christus lehre. Dies ist zwar nicht der Fall, aber er betont die typisch messianische Bedeutung der Stelle so stark, dass er jede andere Erfüllung der Prophetie nach dem realen Inhalte und demgemäss auch nach dem ursprünglich überschwenglichen Wortlaute aufs bestimmteste in Abrede stellt. Τὸ γὰρ ‚θή-

σομαι εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος τὸ σπέρμα αὐτοῦ' . . . πρόδηλον ὡς ἐπ' οὐδενὸς μὲν τῶν διαδόχων ἕξει χώραν λεγόμενα, σαφῶς δὲ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ δείκνυσι τὴν βασιλείαν διηνεκῆ τε καὶ ἀσάλευτον κτλ. Migne 66, 373.

147. Unter Berufung auf den Zusammenhang der prophetischen Worte mit dem vorausgehenden und nachfolgenden Texte erklärt er die Stelle Māl. 3, 1: ‚Sieh, ich sende meinen Boten, und er soll den Weg vor mir bahnen, und plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr sucht, und der Engel des Bundes, den ihr wünschet', vorerst geschichtlich von der mächtigen Hilfe, welche Gott dem Bundesvolke unter den Makkabäern gewährte. Auf Verlangen der Israeliten erschien nemlich der Herr, um Gericht über die Heiden zu halten und den zerfallenen Opferkult wiederherzustellen, persönlich im Tempel zu Jerusalem und offenbarte seine Gegenwart durch thätigen Beistand, indem er sich, wie gewöhnlich, so auch hier zur Vollstreckung seiner Rathschlüsse des Dienstes der Engel bediente. Von ihrer Dienstleistung bei Mittheilung des Mannas in der Wüste hat dieses den Namen Speise der Engel bekommen (Ps. 77, 25).

Der Engel des Bundes (מַלְאַךְ הַבְּרִית, ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης Theod.), welcher nach dem Parallelismus der Versglieder zweifelsohne mit dem Herrn (הָאָדוֹן), dem Gottkönig identisch ist, unterscheidet sich nach Theodor in nichts von dem Boten des Herrn und heisst nur insofern Bundesengel, als er dienender Vollstrecker des mit den Israeliten oftmals geschlossenen Bundes ist, an dem sie jetzt wegen Bundesbruches einen Racheengel finden sollen.

Das ist, fährt Theodor fort, der dem vorausgehenden Zusammenhang entsprechende Sinn der prophetischen Worte. Dass aber dieser Satz von der Gegenwart Johannes des Täufers gesprochen ist, darf nicht befremden, da der Ausspruch damals thatsächlich zur Wahrheit geworden ist, wo Johannes als Vorläufer und Diener der Rathschlüsse Gottes auftrat, und zugleich mit ihm auch der von ihm bezeugte Christus der Herr persönlich erschien, in welchem die Rettung aller Menschen bethätigt werden sollte.

148. Doch hatten die Propheten von den messianischen Gütern und von den Verhältnissen des Reiches Gottes im neuen Bunde nur eine dunkle Ahnung und Vorstellung. Sie erfassten wohl den niederen, unvollkommenen, historischen Sinn der Worte, welche ihnen durch den Einfluss des heiligen Geistes eingegeben

waren, aber die höhere, auf die neutestamentliche Heilsordnung gehende Beziehung war ihnen nicht zum klaren Bewusstsein gekommen. Die messianische, in den Personen und Realitäten des alten Testamentes liegende Offenbarung war mit dem Schleier der alttestamentlichen Geschichte bedeckt. Nur hie und da brach ein lichter Strahl über die künftigen Ereignisse aus diesem Dunkel hervor und fand in Worten Ausdruck. Nachdem Theodor eine Theilung der Weissagung Zach. 9, 9 zwischen Zorobabel und Christus aufs schärfste getadelt und die typische Beziehung auf Christus gerechtfertigt hat, bemerkt er zu V. 10 ‚er wird herrschen von Meer zu Meer und von den Flüssen bis zu den Grenzen der Erde‘, dass auch diese Worte *ὑπερβολικῶς κατὰ τὸ εἰωθός* auf Christus gehen, obwohl die unbewusste Prophetie hier zur dunklen Ahnung werde, wie aus dem Gebrauch des Futurs zu schliessen ist. *Ὁ δὲ προφήτης περὶ τοῦ Ζοροβάβελ λέγων καὶ περὶ αὐτοῦ δὴ τὰ νῦν προφητεύων, εἰ καί τινα φαντασίαν ὡς προφήτης καὶ αὐτὸς περὶ τῶν μελλόντων εἶχεν, ἐπάγει· Κατάρξει ὑδάτων ἀπὸ θαλάσσης ἕως θαλάσσης κτλ.* Das Gleiche gelte von der ideal-messianischen Prophetie in dem salomonischen (von Theodor dem David zugeeigneten) Ps. 71, 5. 8. Migne 66, 561.

149. Zuweilen scheint es, als ob Theodor einen doppelten Literalsinn lehre, einen niederen, relativ mangelhaften und den höheren, vollkommenen, in Christus zur Wahrheit gewordenen, welch letzteren die Propheten ohne klare Erkenntniss unbewusst, vom göttlichen Geiste getrieben, ausgesprochen haben. Allein dieser von Gott gewollte Doppelsinn der heiligen Schrift ist kein zweifacher Wortsinn, da ja der höhere, auf Christus gehende Gedanke in der Geschichte des alten Bundes liegt und also nicht Literal-, sondern Real- oder typischer Sinn ist. Theodor lehrt: Keine Schriftstelle hat einen doppelten oder mehrfachen Wortsinn; denn der eine ‚wahre‘ Sinn des alten Testamentes ist der Realsinn, welcher, in den Personen und Sachen liegend, durch den göttlichen Rathschluss der Erlösung längst vorgesehen und durch die Berufungen und Führungen des Bundesvolkes angestrebt und beabsichtigt war. Diesem Heilsplane aber ging die Geschichte des alten Bundes wie der Schatten dem Wesen voraus. Die historischen Ereignisse und Persönlichkeiten desselben sind im Literalsinn geschildert, der aber nicht der höchste und letzte Zweck der Geschichte ist. Darum nennt Theodor öfter den ersten, niederen,

in überschwenglichen Ausdrücken ausgesprochenen Verstand den scheinbaren Wortsinn, indem er ein beschränkendes δοκεῖ beifügt: δοκεῖ μὲν κατὰ πρῶτον λόγον σημαίνειν τοὺς κατὰ διαδοχὴν ἐξ αὐτοῦ γεγονότας βασιλέας τοῦ Ἰσραήλ. Migne 66, 372, wo er von den Verheissungen an David über die dauernde Thronfolge aus seinem Geschlechte spricht (Ps. 88; 2 Sam. 7, 11 ff.).

150. Die ihm geläufigen Bezeichnungen für den niederen, die Geschichte des Bundesvolkes betreffenden Sinn sind: πρόχειρος ἔννοια, ἡ μὲν πρόχειρος τῆς λέξεως ἔννοια αὕτη. Comment. in Joel. Migne 66, 232; μικρὰ πάντα καὶ ὡς ἐν σκιᾷ γινόμενα. ib. κατὰ πρῶτον λόγον, Comment. in Mich. 5, 2. Migne 66, 372; κατὰ τὸ πρόχειρον. Comment. in Zach. 9, 9. Migne 66, 556 und 557; ἡ τῶν τότε πραγμάτων ἱστορία in Joel. Migne 66, 233; αἴνιγμα. Comment. in Joel. Migne 66, 232; ὑπερβολικῶς εἰρημένα. ib. μεταφορικῶς ἢ ὑπερβολικῶς εἰρημένον, ib. p. 233.

Den geistigen, typischen, Realsinn aber nennt er ἀλήθεια. ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια, ἡ τῶν εἰρημένων ἀλήθεια, Comment. in Joel. Migne 66, 232; πραγμάτων ἡ δεῖξις. ib. 233; τῶν νῦν τὸ μέγεθος, Migne 66, 233; ἀλήθεια ἀκριβής, εὑρίσκεται δὲ οὕτως ἔχοντα. ὥσπερ οὖν εἴρηται. ἐπὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ. Comment. in Zach. 9, 8—10. Migne 66, 557; τό γε ἀληθὲς τῶν εἰρημένων πέρας τὴν ἔκβασιν εἴληφεν ἐπὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ. Comment. in Mich. 5, 1. 2. Migne 66, 372; τύπος τῶν κατὰ τὸν δεσπότην Χριστόν. Comment. in Mich. 4, 1—3. Migne 66, 364.

151. Sollte noch ein Zweifel übrig bleiben, dass Theodor unter den überschwenglich geschilderten Personen und Verhältnissen des alten Testamentes Typen im strengen Sinne des Wortes, d. h. vom heiligen Geist intendierte, gottgewollte Vorbilder neutestamentlicher Gegenbilder verstehe und solche Stellen nicht als Accommodation auf ähnliche Personen und Zustände des neuen Bundes betrachte, so geht dies aus folgenden Erwägungen und Gedanken mit Evidenz hervor.

Er erklärt bei Auslegung solcher messianischen Stellen wiederholt und unausgesetzt: Die Erfüllung ist wahrhaft und wirklich durch die Thatsachen des neuen Bundes eingetreten. Das ganze alte Testament hat den Schatten des Zukünftigen. Dies ist aber nicht zufällige Uebereinstimmung des Niederen mit dem Höheren, des Schattens mit dem Wesen und der Wahrheit, sondern Gott, welcher gleichmässig der eine Urheber des alten und neuen Testamentes ist, hat in seinem ewigen Rathschlusse die Erlösung aller

Menschen durch Christi Incarnation vorgesehen und die Geschichte des alten Bundes so geleitet und geordnet, dass einzelne Erwählte und Schicksale des ganzen Volkes Vorbilder des neuen Gnadenbundes geworden sind (§ 126. 142 u. III Theil zu Jun. II c. 15—24).

Er legt mit dem Apostel Paulus 1 Kor. 10, 11: ‚Dies alles ist ihnen vorbildlich widerfahren, geschrieben aber steht es zur Warnung für uns, auf welche die Endziele der Zeiten gekommen sind' (Comment. in Jon. Migne 66, 321) dem ganzen alten Bunde überhaupt vorbildlichen Charakter bei, beschränkt aber die Vorbedeutung der Typen nicht etwa auf eine unbestimmte allgemeine Zweckbeziehung des alten Testamentes auf das neue, sondern spricht wiederholt den Gedanken aus, dass Gott die Geschichte des alten Bundes, Sachen und Personen, nach vorgefasstem Plane so eingerichtet und geleitet habe, dass sie Typen Christi des Herrn und der von ihm gebrachten Heilsgüter wurden. Gott hätte die von Nattern gebissenen Israeliten in der Wüste anders heilen können, aber er wählte absichtlich das Bild der Schlange, welche den tödlichen Biss verursachte, damit wir uns nicht wunderten, dass Gott durch Christi Tod den Tod vernichte (Comment. in Jon. l. c.). Die Weissagung Mich. 5, 2: Und du, Bethlehem Ephrata etc. geht nach dem logischen Zusammenhang und der Geschichte auf Zorobabel, typisch auf Christus. Aber Gott hat den Davididen Zorobabel, aus Bethlehem stammend, bereits von der Zeit an in seinem Rathschlusse als siegreichen Herrscher erwählt, wo er dem David die Verheissung gab, dass er seinen Nachfolgern die ununterbrochene Thronfolge bewahren wolle (2 Sam. 7, 11—16; Ps. 88). Er sollte Typus Christi werden, darum gehörte er dem Geschlechte Davids an und stammte aus Bethlehem.

Ἐπειδήπερ ἄνωθεν αὐτοῦ τὴν προβολὴν ταύτην τετάχθαι συμβέβηκεν, ἐξότε περ πρὸς τὸν Δαυὶδ ἐπηγγείλατο θεός, ὅτι τοῖς ἐξ αὐτοῦ κατὰ διαδοχὴν φυλάξει βασιλείαν· ἐξ ἐκείνης δὲ καὶ οὗτος τῆς ἐπαγγελίας προβεβλημένος εἰς τὴν βασιλείαν ἀρκέσει πρὸς τὸ μέγεθος τῶν παρόντων κακῶν. . . Δήλου γε ὄντος ἐκείνου, ὅτι κἂν περὶ τοῦ Ζοροβάβελ ἐκ τῆς τῶν προκειμένων ἀκολουθίας εἴρηται ταῦτα, ἐκ τῆς τοῦ Δαυὶδ καταγομένου διαδοχῆς, ἀλλὰ τό γε ἀληθὲς τῶν εἰρημένων πέρας τὴν ἔκβασιν εἴληφεν ἐπὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ. Ἐπεὶ καὶ πᾶσα ἡ πρὸς τὸν Δαυὶδ ἐπαγγελία περὶ τοὺς βασιλεύσειν τοὺς ἐξ αὐτοῦ γενομένη δοκεῖ μὲν κατὰ πρῶτον λόγον σημαίνειν τοὺς κατὰ διαδοχὴν ἐξ αὐτοῦ γεγονότας βασι-

λέας τοῦ Ἰσραήλ, τῇ ἀληθείᾳ δὲ τὸν δεσπότην Χριστὸν τὸ κατὰ σάρκα μηνύει, ὃς ἐκ τῆς τοῦ Δαυὶδ διαδοχῆς γεγονὼς ἀληθῆ καὶ ἀπαρασάλευτον ἔχει τῶν ἁπάντων τὴν βασιλείαν. Comment. in Mich. 5, 1. 2. Wegnern I, 353. Mai VII, 191. Migne 66, 372.

Der typische Sinn ist in dem Grade von Gott vorgesehen und vom heiligen Geiste, der die Propheten erleuchtet und geleitet hat, beabsichtigt, dass der niedere, in der Geschichte des alten Bundes eingetretene Wortsinn nur scheinbarer Schriftsinn war (δοκεῖ μὲν κατὰ πρῶτον λόγον σημαίνειν κτλ.), der messianische in Christo erfüllte Sachsinn aber der wirkliche und wahre (ἀλήθεια), durch die Anordnungen der alttestamentlichen Bundesgeschichte von Gott bezweckte Schriftverstand ist.

Endlich schreibt Theodor den derartigen messianischen Weissagungen alle oben (§ 126) angegebenen Eigenschaften der Typen zu. Die durch den Wortsinn bezeichneten Personen und Realitäten des alten Bundes haben Aehnlichkeit mit ihren Gegenbildern in der neuen Heilsordnung; doch bleiben sie als die Schattenbilder weit hinter der Erfüllung und Wirklichkeit zurück. Dieser innere und reale Unterschied tritt schon äusserlich und formell in der ursprünglich figürlichen und überschwenglichen Ausdrucksweise hervor. Was im alten Bunde im geschichtlichen Sinne Hyperbel und Metapher war, das ist in der neuen Heilsordnung volle Wahrheit und Wirklichkeit geworden. So ist nicht blos die Erfüllung der weissagenden Geschichte und der Realitäten des alten Bundes eingetreten, sondern auch die buchstäbliche Füllung der Form des Wortlautes erfolgt. Ja gerade desshalb, weil der alte Bund das Niedere, Vorbildliche, Mangelhafte, der Schattenriss, der neue Bund aber das Höhere, Vollkommene, Wirkliche, das Gegenbild sein sollte, ist die überschwengliche Ausdrucksweise jener Weissagungen durch den Einfluss des heiligen Geistes herbeigeführt und gewählt worden (Comment. in Joel 2, 28—32. Migne 66, 229 ff.). Derselbe Gott, welcher den Propheten den Fernblick in die Zukunft eröffnete und die Geschichte des Bundesvolkes zum höheren Ziele leitete, ist es, der später die Erfüllung der Weissagungen und Vorbilder nach dem längstgefassten Rathschlusse der Erlösung herbeigeführt hat. Comment. in Hos. 66, 125.

152. Aus dem von Theodor gebrauchten Ausdrucke ἔκβασις kann die ihm zugeschriebene Accommodationstheorie, wonach

diese Prophetien blos vaticinia ex eventu sein sollen, nicht gefolgert werden. Er geht nemlich von der richtigen Vorstellung aus, dass weder das Bundesvolk noch die Propheten selbst, die Organe des heiligen Geistes, die ganze Fülle und Tragweite der von ihnen ausgesprochenen und niedergeschriebenen Worte klar und deutlich erkannt haben. Ort, Zeit und Umstände der Erfüllung waren ihnen oftmals nicht geoffenbaret, da sie nicht aus Eigenem geredet haben, sondern Gott es ist, welcher an die Geschichte die Prophetie, an das Nächstgelegene das Entfernte, an das Niedere das Höhere, an die Gegenwart die Zukunft angeknüpft hat. Erst durch das Eintreffen der Weissagungen ist klar geworden, wie sie aufzufassen seien. Ihre Erfüllung und volle Verwirklichung in der neuen Heilsordnung hat hierüber Licht verbreitet. Das ist der Sinn Theodors, wenn er sagt: ἡ δὲ τῶν εἰρημένων ἀλήθεια τὴν ἔκβασιν ἐφαίνετο ἐπὶ τοῦ δεσπότου λαμβάνουσα Χριστοῦ. Comment. in Joel 2, 28—32. Migne 66, 232, und: τό γε ἀληθὲς τῶν εἰρημένων πέρας τὴν ἔκβασιν εἴληφεν ἐπὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ. Comment. in Mich. 5, 1. 2. Migne 66, 372. Wie die Prophetien erst im Lichte der Erfüllung ihr leichtes und richtiges Verständniss gefunden haben, so waren sie im alten Testamente dunkel und räthselhaft. Diesen änigmatischen Charakter erkennt Theodor, wenn er Comment. in Joel Migne 66, 232 sagt: ὡς αἰνίγματος μὲν τὰ ἐπὶ τῆς παλαιᾶς διαθήκης τάξιν ἐπέχειν. ἀληθείας δὲ εἶναι τῶν ἐπὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ γινομένων τὸ μέγεθος. und ebenda über Ps. 15, 10 ‚non derelicta est anima eius in inferno, nec caro eius vidit corruptionem' (cf. Mansi IX, 211), ὡς εἶναι ἐκεῖνο μὲν αἴνιγμα. τουτὶ δὲ ἀλήθειαν.

Dieselben Gedanken über die Dunkelheit der Prophetien und ihre ἔκβασις im neuen Testamente hat Johannes Chrysostomus mit der ihm eigentümlichen Klarheit in seinen zwei Homilien de prophetiarum obscuritate (Migne ser. gr. T. 56 p. 163 ff.) entwickelt.

Chrysostomus a. a. O. S. 167: Αἰνίγμασι γὰρ ἔοικε τὰ προφητικὰ καὶ πολλὴ δυσκολία ἐν τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ καὶ δυσεπίληπτα τὰ βιβλία, ἡ δὲ καινὴ σαφεστέρα καὶ εὐκολωτέρα. S. 171: ἀλλ' ἐκεῖνα μόνα συνεσκίαστο τὰ μέρη, δι' ὧν ἐδυνάμεθα μαθεῖν, ὅτι διὰ τοῦ Χριστοῦ καταργεῖται.

Erst die Erfüllung zeigte, dass die Weissagung des Propheten Isaias von der Verwerfung des erwählten Volkes und von der Berufung der Heidenvölker wahr gewesen ist; früher aber war

sie dunkel und für die Hörer kaum glaublich. Ὃ δὴ νῦν ἐπὶ τῶν ἔργων ἐξέβη καὶ τοῦ ἡλίου φανερώτερον ἅπασι δείκνυται· ἀλλὰ τότε τέως ἄδηλον ἦν καὶ τοῖς ἀπίστοις οὐκ εὐπαράδεκτον. Chrys. in Is. c. 7. Migne 56, 77.

Die endliche Erfüllung ist eine Bestätigung der prophetischen Vorausverkündigung: βεβαιοῖ δὲ τὴν πρόγνωσιν καὶ τὸ τῆς προρρήσεως τέλος. Theodoret ed. Schulze II, 1059.

Noch deutlicher sagt Chrysostomus hom. II de proph. obscur.: προφητεία δὲ ὅταν συνεσκιασμένη λέγηται, μετὰ τὴν τῶν πραγμάτων ἔκβασιν γίνεται σαφεστέρα.

In neuerer Zeit haben sich hierüber ähnlich, wie Theodor, ausgesprochen Hengstenberg, Christologie des alten Testamentes. Berlin 1829 B. I S. 324. L. Reinke, Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes B. II S. 39 ff. J. Bade, Christologie des alten Testamentes. Münster 1850 B. I S. 31. 40.

153. Eine Schwierigkeit gegen das typische Verständniss der theodorischen Interpretation erhebt sich aus Kosmas Indikopleustes, der sich eng an Theodor anschliesst. Er fasst nemlich (Topogr. christ. lib. V s. v. David) seine Erklärung der Psalmen 2. 8. 44. 109 in dem Gedanken zusammen: ‚So hat also David nur diese vier Psalmen auf Christus den Herrn und zwar auf ihn allein bezogen. Denn er verband nicht die Geschichte Christi mit der seiner Diener, sondern handelte von ihm und von diesen eigens und insbesondere. Alle anderen Stellen aber, welche die Apostel aus den Psalmen entnahmen, betrachteten sie nicht als eigentliche Aussprüche auf ihn, sondern als passend zum Gegenstande z. B. Ps. 21, 19. Ps. 68, 22. Ps. 15, 8. Ps. 67, 19 καὶ ὅσα τούτοις ὅμοια ὡς ἁρμόζοντα τῇ ὑποθέσει αὐτῶν ἐξέλαβον. Es wäre doch gewiss ein Unsinn, die Worte Ps. 21, 19 oder Ps. 21, 1 von Christus zu verstehen. Bei den vier Psalmen aber, deren Wortlaut auf Christus gehe, beziehe sich alles durchweg auf ihn.‘ Migne T. 88 p. 256 sq.

Allein Kosmas eifert gegen die Vertheilung des Literalsinnes auf zwei Subjekte und gegen die Lehre von einem doppelten Wortsinne der Psalmen und sagt: Entweder besingen die Psalmen direkt und historisch eine Person des alten Testamentes oder, wie die vier genannten, den Messias. Werden Stellen jener Psalmen, denen ein historisches Subjekt zu Grunde liegt, im neuen Testamente auf Christus bezogen, so sind sie, nach ihrem Wort-

sinne betrachtet, auf ein entsprechendes Thema accommodiert, das will sagen, einen zweifachen Literalsinn können sie nicht haben. Das geben auch wir zu und alle besonnenen Hermeneuten lehren: Einen geistigen Sinn haben die Worte der heiligen Schrift nur insofern, als sie einen typischen Sinn enthalten. Sensus spiritalis in tantum subest verbis, in quantum subest rebus, quas verba haec in sensum literalem accepta designant. Patrizi, de interpret. script. sacr. lib. I p. 219.

Lehrt eine Schrift des neuen Testamentes, dass Weissagungen ihr πλήρωμα in einem andern gefunden haben, als in dem Subjekte, von welchem sie, nach dem Literalsinn betrachtet, gesprochen waren, so gelten sie von diesem zweiten Subjekte nicht im Literalsinn, sondern im geistigen oder typischen Verstande. Nicht die Worte enthalten diesen Sinn, sondern die durch die Worte geschilderten Personen, Begebenheiten, Realitäten, welche nach Gottes besonderer Absicht und Fügung so geleitet und eingerichtet wurden, dass sie Zukünftiges vorausbezeichneten, Höheres und Himmlisches in matten Umrissen darstellten oder Normen und Regeln der Sittlichkeit waren. Die Worte können also nicht an sich, sondern nur insofern von Christus und der neuen Heilsordnung gebraucht werden, als ihnen ein typischer Sinn zu Grunde liegt. Nicht die Weissagung, sondern die Wortform ist accommodiert.

Kosmas sagt also: Sind ausser den vier genannten andere Psalmen auf Christus bezogen, so ist dies nicht der historische Wortsinn, sondern eine Accommodation der von einem anderen Subjekte stehenden Worte. Eine Verwechselung des historischen Subjektes, eine Leugnung des ursprünglichen Literalsinnes und die Lehre von einem doppelten Wortsinne ist eine σαφὴς μανία. Er sieht vom typischen Sinne ganz ab, leugnet ihn aber nicht. Ob er einen solchen in der heiligen Schrift anerkannte, haben wir hier nicht zu untersuchen. Es genügt, diesen Beweis für Theodor erbracht zu haben. Dieser lehrt: die ἀλήθεια ἀκριβὴς der Worte, ἡ τῶν εἰρημένων ἀλήθεια ist durch die Erfüllung der persönlichen und sachlichen Typen im neuen Bunde eingetreten.

154. Nicht blos in der ausschliesslich geschichtlichen Erklärung, sondern auch in der typischen Auffassung der messianischen Prophetien steht Theodor mit dem Verständnisse und der Inter-

pretation der Väter der vier ersten Jahrhunderte und seiner Zeitgenossen im Widerspruch. Diese verstehen und erklären den grössten und vorzüglichsten Theil der angegebenen messianischen Prophetien des alten Bundes im Literalsinne, direkt und ausschliesslich von Christus und der Kirche des neuen Bundes. Selten nur begegnet uns eine typische oder ideal-messianische Deutung.

Sie unterscheiden die historische Veranlassung und das geschichtliche Subjekt. David, Salomo und die Propheten bedienen sich solcher Ausdrucksweisen und Bilder zur Schilderung des Reiches Christi, welche ihrer Gegenwart in Erniedrigung und Glanz oder der gefeierten und ruhmvollen Vorzeit entnommen sind. Darum tragen die Weissagungen den bildlichen Charakter der Zeit, welcher sie historisch angehören, oder welche der Prophet bei seinen Reden im Auge hatte. Die zukünftigen Ereignisse waren selbst den erwählten Organen Gottes, wenn ihnen nicht eine specielle Offenbarung hierüber mitgetheilt war, nach Ort, Zeit, Art und Umfang der Erfüllung verschlossen und unbekannt geblieben. Indem sie ihre inneren und äusseren Verhältnisse schildern, sagen sie, vom Geiste Gottes über die Schranken ihrer Individualität und Gegenwart erhoben, Ueberschwengliches aus, was erst in Christo zur vollen Wahrheit und geschichtlichen Thatsache werden sollte. Der Art sind die Psalmen Davids 15. 21. 68 [1]. Ihre Veranlassung wurzelt allerdings in der persönlichen Geschichte Davids, welcher ein Typus des Messias ist, das Subjekt ist aber nicht der Sänger selbst, sondern der im Geiste geschaute König der Zukunft, der Höhe- und Gipfelpunkt der davidischen Dynastie. Sind auch David und Salomo Typen des Messias, so sind doch die von ihnen gesungenen messianischen Psalmen (vgl. Ps. 71) desshalb nicht typisch-messianisch, da sie mit prophetischem Fernblicke direkt den Messias, nicht ihre eigene Person schildern. Solche Weissagungen sind also im Wortsinne prophetisch. Sie sprechen das weit über die Gegenwart hinaus Liegende, erst in Christo Erfüllte in Hoffnungen und Klagen aus, welche schon nach ihrem Wortlaute betrachtet unmöglich von der Geschichte

[1] Der Ps. 68 (hebr. 69) gehört nach der Ueberschrift dem David an, wird aber von manchen Erklärern (vgl. Delitzsch, bibl. Comm. über die Psalmen. Leipzig 1867) dem Jeremias zugeschrieben.

des Reiches Gottes im alten Bunde gelten konnten und erst in Christus ihre teleologische Erfüllung und vollgiltige Wahrheit erhalten haben. Theodors Auffassung und Erklärung weicht von dieser Darstellung wesentlich ab, da er in diesen Prophetien nicht blos eine geschichtliche Veranlassung sah, sondern ihnen auch ein historisches, der alttestamentlichen Geschichte angehöriges Subjekt zuwies.

155. Die ideal-messianische oder typische Erklärung der Psalmen 15. 21. 68 im Sinne Theodors ist von dem fünften ökumenischen Concil coll. IV n. XXI—XXIV. Mansi IX, 211—213 verworfen worden. Allerdings ist aus den Concilsakten nicht deutlich zu ersehen, ob Theodor den letztgenannten Psalm blos historisch erklärt oder nebstdem auch typisch-messianisch ausgelegt hat. Allein in Hinsicht auf die demselben entnommenen Parallelstellen des neuen Testamentes und auf die entsprechende Erklärung der erstgenannten Psalmen ist letzteres kaum zweifelhaft.

Die in den Synodalakten mitgetheilte Motivierung seiner Erklärung des Psalmentextes 15, 10: Et quod non derelicta est anima eius in inferno, nec caro eius vidit corruptionem (conf. Act. 2, 31) ist ganz dieselbe, wie wir sie oben zu Joel 2, 28 ff. (Migne 66, 232) kennen gelernt haben, wo er diese Stelle historisch von der Errettung des erwählten Volkes aus Gefahr und Verderben, typisch von der Auferstehung und Unverweslichkeit Christi auslegt (s. o. § 133. 143). Nam propheta quidem supra modum ipsam ponit circa populum providentiam, volens dicere, quoniam inextentabiles (inextricabiles?) eos ab omnibus conservavit malis. Quoniam autem hoc verum et ex ipsis rebus eventum accepit in domino Christo, frequentissime de eo loquens beatus Petrus utitur voce, ostendens quoniam quod de populo supra modum dictum est, ex quadam ratione [1] utente voce propheta, hoc verum eventum in ipsis rebus accepit nunc in domino Christo (Mansi l. c. n. XXI).

In gleicher Weise erklärt er l. c. n. XXII die Worte Ps. 21, 19: Diviserunt sibi vestimenta mea et supra vestimentum meum

---

[1] Ex quadam ratione entspricht dem griechischen πώς: προεσημαίνετο δέ πως ὡς ἐν τύποις. Migne 66, 320.

miserunt sortem geschichtlich und hyperbolisch von David, typisch und im wahren Sinne von Christus mit derselben Berufung auf Text und Zusammenhang: Quod enim psalmus nullatenus convenit Domino, certum est. Neque enim erat domini Christi, qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius, dicere: Longe a salute mea verba delictorum meorum (V. 2). Sed et ipse dominus dum secundum communem hominum legem in passione opprimeretur, ‚deus meus, deus meus, quare me dereliquisti?' (Ps. 21, 2) emisit vocem et apostoli ‚diviserunt sibi vestimenta mea et super vestimentum meum miserunt sortem' ad eum traxerunt (ἤγαγον) manifeste, quoniam quod supra modum dictum fuerat prius a David propter illata ei mala, hoc ex operibus evenit in domino Christo, cuius et vestimenta diviserunt et sorti tunicam subiecerunt.

Ebenso l. c. n. XXIII Ps. 21, 17: Foderunt manus meas et pedes et omnia perscrutabantur et quae agebam et quae conabar etc.

Nach n. XXIV gilt Ps. 68 in erster Linie von den Juden, im typischen Sinne aber von Christus. Er erläutert dies zu 68 22: Dederunt escam meam fel et in siti mea potaverunt me aceto, indem er hier gegen die getheilte Beziehung des Wortlautes auf die alttestamentliche Geschichte und auf die messianischen Verhältnisse zugleich mit ähnlichen Worten, wie oben zu Zach. 9, 9 (§ 142) eifert: Et certe diversis constitutus rebus non quasi psalmo modo quidem pro his dicto, iterum autem de illo et iterum de alio, sed quia de Judaeis dicta sunt plura, qui se separaverunt de deo et lege, convincentia illorum indevotionem, necessarius est testimoniorum usus, simul et ex rebus captus, qualis est: Dederunt in escam meam fel et in siti mea potaverunt me aceto.

156. Die Ausdrücke der schlechten lateinischen Uebersetzung decken sich in jeder Beziehung mit den oben bei den theodorischen Erklärungen angeführten griechischen Terminen; doch sind einige der Art, dass man ohne Beachtung des Zusammenhangs, in welchem sie bei Theodor erscheinen, allerdings die Accommodation der betreffenden messianischen Psalmen aus ihnen zu folgern geneigt ist, was sich aber aus der entwickelten Theorie Theodors genugsam widerlegt. Indem man nun aber von jener, wie ich erwiesen, falschen Voraussetzung ausgeht, erklärt eine grosse Zahl streng

kirchlich orthodoxer Exegeten die messianischen Psalmen 15 und 21 noch jetzt in dem vom fünften ökumenischen Concil verworfenen typischen Sinne oder ideal messianisch.

Die meisten älteren Ausleger betrachten den Messias als das Subjekt des Ps. 15 (hebr. 16) und nehmen an, dass David denselben in der Person seines grossen Nachfolgers gesungen habe und diesen redend einführe. So Eusebius von Cäsarea, Athanasius, Chrysostomus, Theodoret, Hieronymus, Theophylakt und viele andere Kirchenschriftsteller und spätere Exegeten, denen auch Hengstenberg in seiner Christologie 1. Auflage sich anschliesst, während er in der 2. Auflage und im Commentar über die Psalmen die ideal-messianische Erklärung vorträgt. [Dies gilt nicht blos für Psalm 15 (16), sondern auch für Ps. 21 (22) und Ps. 39 (40).] Letzterer Auslegung folgen auch Tholuck und Hupfeld. Nach Vaihinger redet David Ps. 15 überall von sich und in seinem Namen, aber unbewusst von Christo. Calmet erklärt den Psalm von David, der ihn in der saulischen Verfolgung gedichtet habe; doch reiche die Geschichte nur bis V. 10; dieser handle von Christi Auferstehung proprie atque ad literam. Calmet nimmt also eine Mischung des Historischen und Messianischen im Literalsinne an, wogegen Theodor mit aller Entschiedenheit eifert, verwirft jedoch die ideal-messianische Auslegung nach Theodors Methode nicht. Er sagt nemlich ed. Wirceb. 1791 T. VI P. I p. 152: Ceterum nihil prohibet, quin reliquae psalmi partes eademque illa verba, quae apostoli de Jesu Christo interpretati sunt, Davidi tribuantur, at alio plane sensu, scilicet metaphorico, morte ac sepulchro pro calamitate ac deiectione explicatis, ac resurrectione pro libertate plenaque melioris conditionis restitutione ac reditu in patriam. Hiernach geht der niedere, in metaphorische Rede eingekleidete Sinn auf die Geschichte des Königs David, der Vollsinn aber in der ganzen Tragweite der Worte auf Christus.

Psalm 21 gilt nach Justin dem Martyrer, Irenäus, Tertullian, Cyprian, Chrysostomus und Theodoret im Wortsinne von dem Leiden, der Kreuzigung, der Errettung und Verherrlichung Christi. Chrysostomus sagt, dass David aus der Person des Messias (ἐκ προσώπου τοῦ Χριστοῦ) geredet habe. (Vergl. L. Reinke, Die mess. Psalmen, Giessen 1857 B. I S. 130. 213. 221.)

Die ideal-messianische Erklärung tragen vor Calvin, Melanch-

thon, Musculus, Rüdinger, Grotius, Venema, Dathe, Seiler, Kuinöl, Stein, Umbreit, Tholuck u. v. a. Nach ihnen ist er von David zur Zeit der saulischen Verfolgung oder absalonischen Verschwörung verfasst. Aber der heilige Sänger habe unter Eingebung des göttlichen Geistes manches ausgesprochen, was von seiner Person nur bildlich, uneigentlich und unvollkommen gelte, dagegen in der Geschichte des Messias seine buchstäbliche, eigentliche und vollkommene Erfüllung gefunden habe. Das ist ganz die Auffassung Theodors.

Es liesse sich leicht eine Reihe protestantischer und katholischer Exegeten jüngerer Zeit namhaft machen, welche die typische Auffassung und Erklärung der Psalmen 15 und 21 aufrecht erhalten und vertheidigen.

Historische Erklärung messianischer Weissagungen.

157. Die ausschliesslich historische Erklärung messianischer Weissagungen mit Verkennung ihres prophetischen Charakters findet sich besonders in folgenden Stellen:

Michäas 4, 1 ff. weissagt, im Anschluss an die 3, 12 verkündete Verwüstung Sions und Zerstörung Jerusalems, die Erhöhung und Verherrlichung des Tempelberges durch die in Aussicht gestellte Wallfahrt der Heidenvölker nach dem Hause Jehovas, die ‚hinaufziehen zum Berge des Herrn und zum Hause des Gottes Jakobs', um das Gesetz des Herrn, das von Sion ausgehen wird, zu vernehmen, sich gläubig zum Gottesvolke zu bekehren und sittlich umgewandelt der Segnungen des im messianischen Weltreiche herrschenden Friedens theilhaftig zu werden. Isaias 2, 2—4 trägt dieselbe Verheissung nach dem Vorgange des Propheten Michäas vor.

Theodor aber bezieht diese Weissagung auf die Rückkehr der Juden aus dem Exil und hält die Stelle weder im Verbal- noch im typischen Sinne für messianisch. Er drückt sein Erstaunen [1] über diejenigen Exegeten aus, welche ohne alle Berech-

---

[1] Ἐθαύμασα δὲ τοὺς εἰρηκότας λελέχθαι μὲν ταῦτα τῷ προφήτῃ ἐπὶ τῶν περὶ τοὺς Ἰσραηλίτας ἐσομένων . . . φήσαντας δὲ τύπον αὐτά τινα καὶ τῶν κατὰ τὸν δεσπότην ἔχειν Χριστόν· οὓς ὅτι μὲν τὴν ἐκ Βαβυλῶνος ἐπάνοδον τοῦ λαοῦ σημαίνεσθαι ἔφασαν ἐν τούτοις, ὡς κάλλιστά γε εἰρηκότας ἐπαινῶ, ὅτι δὲ τύπον τινὰ τῶν κατὰ τὸν

tigung die typisch-messianische Auffassung der Stelle vortrugen, indem sie in den herrlichen Zuständen nach der Heimkehr aus der babylonischen Gefangenschaft ein Vorbild der messianischen Zeiten erblickten. Die historische Erklärung, meint Theodor, sei die einzig richtige, und die typische Beziehung unzulässig, weil das charakteristische Merkmal der Aehnlichkeit mit dem angeblich durch den Typus Vorgebildeten fehle. Diese messianische Deutung sei durch jene Parallelen ausgeschlossen, welche Christi Reich als ein geistiges schildern, wo die wahre Gottesverehrung an keine bestimmte Oertlichkeit gebunden sei. Das Wort, das unser Herr zur Samariterin am Jakobsbrunnen gesprochen: ‚Weib, glaube mir, es wird die Stunde kommen, wo ihr weder in Jerusalem noch auf diesem Berge den Vater anbeten werdet' (Joh. 4, 21), stehe in unlöslichem Widerspruche mit der messianischen Erklärung der Worte Mich. 4, 2: Aus Sion wird ausgehen das Gesetz und das Wort Jehovas von Jerusalem.

Theodor verkennt die im Texte liegenden Anhaltspunkte für die messianische Auffassung z. B. ‚und es geschieht am Ende der Tage', die Allgemeinheit des auch den Heiden zuströmenden Segens, wendet die Parallelstellen falsch an und rechtfertigt seine geschichtliche Auslegung mit Berufung auf den vorausgehenden Zusammenhang im Kap. 3 also: Nach den Schicksalsschlägen durch die Assyrer und Babylonier wird ein ausserordentlicher Umschwung der Verhältnisse eintreten, indem der Berg, auf dem Gott Wohnung hat, durch die aus der Fürsorge für das Gottesvolk erwachsende Herrlichkeit ruhmreich über alle übrigen Bergeshöhen wird. Auch werden viele Fremdlinge zu diesem Berge strömen, um daselbst Belehrung über das göttliche Gesetz und Anweisung zur sittlichen Lebensordnung zu finden.

Eine Hinweisung auf das neutestamentliche Friedensreich (V. 3. 4), auf die Herrlichkeit des nach Bekehrung der Heiden erstehenden und ewig dauernden messianischen Reiches, eine typische Bedeutung des Tempelberges kann Theodor hierin nicht finden. Er weiss die klaren Textesworte, die kaum eines Miss-

---

δεσπότην ἔχει Χριστόν, οὐκ οἶδα ὅπως προήχθησαν εἰπεῖν, δήλου γε ὄντος, ὡς ἅπας τύπος μίμησιν ἔχει τινὰ πρὸς ἐκεῖνο οὗπερ λέγεται τύπος. Comm. in Mich. 4, 1—3. Mai VII, 185. Wegnern I, 343. Migne 66, 364.

verständnisses fähig sind, gewandt zu Gunsten seiner historischen Erklärung zu verwerthen, indem er weiter ausführt: Die Israeliten werden nach ihrer Rückkehr aus der Knechtschaft sich des ungestörten Besitzes ihrer heimatlichen Wohnsitze erfreuen und ohne Kriegsgeräusch die ihnen zusagenden Beschäftigungen Ackerbau, Schifffahrt und Gewerbe nach eigener Wahl treiben und sich des friedlichen Genusses der errungenen Früchte erfreuen. Der Herr aber wird auf Sion verbleiben und seine Macht durch den seinem Volke gewährten Schutz an den Tag legen. Die Worte aber ἕως εἰς τὸν αἰῶνα bedeuten offenbar nur ‚lange Zeit', nicht ewige Dauer. So sind denn die Israeliten auch thatsächlich bereits unter den Makkabäern in schlimmere Verhältnisse gerathen und haben durch die Römer eine neue Knechtschaft und Zerstreuung erlitten.

158. Nach Zach. 11, 4 ff. erhält der Prophet in einer Art Vision von Gott den Auftrag, das Amt eines Hirten über seine Herde zu übernehmen, um in symbolischer Weise Jehovas treue Fürsorge für sein Volk zu veranschaulichen und prophetisch auf den Messias hinzuweisen, der von sich gesagt: ‚Ich bin der gute Hirt; der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schafe' (Joh. 10, 11)[1]. Unleugbarer noch ist die Beziehung der Verse 12 und 13, deren Erfüllung nach Matth. 27, 9. 10 beim Verrathe des Herrn durch Judas um dreissig Silberlinge eingetreten ist, auf die messianische Zeit, sei es im Wortsinn, wie die älteren Ausleger wollen, sei es in ideal-messianischem Verständnisse, indem der Undank des Volkes gegen den guten Hirten symbolisch-typische Verkündigung des Undanks ist, welcher sich im Beschlusse des jüdischen Volkes, der Hohenpriester und Aeltesten kund that, Jesum den Gesalbten und guten Hirten zu tödten und ihn durch Erkaufung des Verräthers gefangen zu nehmen. Die Erklärung

[1] So erklärt Theodoret diese Stelle. Migne 81, 1932—1937. Auch Hengstenberg bezieht mit vielen älteren Auslegern die ganze symbolische Weissagung prophetisch auf Christi Hirtenamt. Vgl. Keil. bibl. Comment über die zwölf kl. Proph. Leipzig 1866 S. 626 ff. Theodors Erklärung bei Wegnern I. 631. Mai VII. 341. Migne 66. 569 ff. Ueber die Schwierigkeit, dass Matth. 27, 9 die Worte des Zach. 11, 12. 13 mit der Formel: Τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος dem Jeremias zueignet, siehe Keil a. a. O. S. 628 ff.

dieser beiden prophetischen Verse hält Theodoret für ganz überflüssig, da sie schon in der Geschichte der heiligen Evangelien gegeben sei.

Theodor hingegen bezieht den ganzen Abschnitt geschichtlich auf die erfreulichen Verhältnisse unter dem siegreichen Könige Zorobabel und den frommen heldenmüthigen Makkabäern und findet weder in den Worten noch in den Realitäten eine Hinweisung auf die Person und das Hirtenamt des Messias und seinen Verrath durch Judas. Er gedenkt der messianischen Beziehung überhaupt mit keiner Silbe. Die zwei Hirtenstäbe, welche der Prophet zerbricht, um symbolisch die Undankbarkeit des Volkes für die göttlichen Führungen auszudrücken, sind ihm Symbole des Königtums und Priestertums (*βασιλείας τε καὶ ἱερωσύνης*. Migne 66, 573), welche seit Josue das Volk Gottes geweidet haben und nun zur Strafe für seine Untreue und Gottlosigkeit von ihm hinweggenommen werden.

159. Aggäus tröstet in seiner zweiten Rede 2, 1—10 die kleinmüthigen Israeliten darüber, dass der Tempelbau nicht in der Pracht des salomonischen ausführbar sei, mit der Verheissung, dass der Herr die dem Bundesvolke gegebenen Versprechungen halten und nach Erschütterung der Völkerwelt dem neuen Tempel grössere Herrlichkeit als dem ersten verleihen werde, indem die Kostbarkeiten der Heiden (die Lust und Wonne aller Völker, der von allen Nationen Ersehnte) kommen und der Friede von da ausgehen solle über die Völker.

Theodor[1] erkennt auch hier nicht die mindeste Beziehung auf die messianische Zeit an. Der Prophet tröstet, wie er sagt, die in ärmlichen Verhältnissen befindlichen Israeliten über den Mangel am nöthigen Lebensunterhalt mit der Verheissung, dass er alle Völker erschüttern und viele Nationen mit grossem Reichtum zu ihnen werde kommen lassen (*καὶ ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν*); namentlich werde das Volk Gog mit all seinem Silber und Gold, welches Gott, der rechtmässige Eigentümer, ohne Verletzung der Gerechtigkeit den Israeliten zutheilen werde, die Herrlichkeit des neuen Tempelbaues durch Gottes Fürsorge erhöhen. Hiedurch werde der Herr seine Majestät in diesem Hause an den Tag legen,

[1] Mai VII, 278. Wegnern I, 517. Migne 66, 485.

sowie auch durch die Erhörung ihrer Gebete und durch die Ueberlieferung der mächtigen und siegreichen Völker in ihre Gewalt.

160. Malachias tadelt 1, 1 ff. mit Darlegung der Liebe des Herrn die unheilige Verwaltung des Opferkultus und richtet die Blicke der Israeliten, welche im zweiten Tempel weder den gehofften Trost fanden, noch mit ihren Opfergaben das Wohlgefallen des Herrn erlangten, auf den wahren Kult der Zukunft hin, wo nach Abrogation der Thieropfer des alten Bundes unter allen Völkern und an allen Orten das reine Speiseopfer (V. 11) dargebracht werden solle, das unbefleckte Lamm, welches hinwegnimmt die Sünden der Welt [1].

Theodor entwickelt [2] den historischen Sinn dieser Stelle mit Klarheit, vermag sich aber beim Haften am niederen Wortlaut zu einer höheren Auffassung nicht zu erheben. Seine Auseinandersetzung ist in Kürze diese: Der Prophet stellt den undankbaren Israeliten vor allem Gottes Liebe vor Augen, um sie im Lichte dieser Grösse das Uebermass ihrer Vergehungen erkennen zu lassen und der Undankbarkeit zu überführen. Die Liebe des Herrn gab sich schon durch die Thatsache kund, dass er die Israeliten mit der Erwählung ihres Stammvaters Jakob, den er als Erben der Verheissungen erkor, vor den Edomitern bevorzugte, dass er sie seines vertrauten Umgangs würdigte, seine Söhne nannte und sich ihnen als Vater erwies. Nach dieser allgemeinen Zurechtweisung geht der Prophet zu den einzelnen Personen und Ereignissen über und spricht berechtigten Tadel und verdiente Rüge gegen die Priester aus, welche dem Volke als Führer zur Tugend vorangehen sollten, aber mit Verachtung der mosaischen Institutionen unreine, gesäuerte Brode und schlechte, fehlerhafte Opferthiere dargebracht und so durch ihre Verderbtheit Anlass zu neuen Züchtigungen gegeben haben, die sie nur durch Reue und Busse abwenden können. So lange diese ungesetzliche Verwaltung des Priesteramtes dauere, könne der Herr an ihren Opfern kein Wohlgefallen haben. Solche Opferdarbringung sei eine Verachtung der Majestät Gottes, welche selbst von den Heidenvölkern

[1] Vgl. Theodoret.-Comment. über Malachias. Migne T. 81 p. 1968: μόνος δὲ ἄμωμος ἀμνὸς ἱερεύεται ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου καὶ ὥσπερ τι σύμβολον τῆς ἀρετῆς τὸ εὐῶδες θυμίαμα.

[2] Comm. in Mal. Wegnern I. 669. Mai VII, 364. Migne 66. 597—605.

als das höchste, gewaltigste und allerverehrungswürdigste dadurch anerkannt werde, dass sie ihm als ihrem Herrn und Gebieter insgesammt an allen Orten der bewohnten Welt Opfer darbringen (V. 11) und hiemit seine höchste Macht und Erhabenheit anerkennen, während ihm Priester und Volk der Israeliten durch entweihte Opfer Unehre und Schmach zufügen.

161. Während Theodor bei Darlegung vorstehender Gedanken der messianischen Auffassung gar nicht gedenkt, eifert er[1] mit aller Energie gegen die Beziehung der Worte des Propheten Malachias 3, 2—5 auf Christus, weil sie im Widerspruche stehen mit den thatsächlichen Verhältnissen des neuen Testamentes; eine messianische Prophetie aber setze dem Wortlaut oder der Geschichte des alten Testamentes entsprechende Zustände der neuen Heilsordnung voraus. Darum sei die messianische Erklärung dieser Stelle unzulässig.

Theodor verbindet vorerst ganz richtig die Schlussworte des zweiten Kapitels mit dem Anfang des dritten Kapitels. Der Prophet tadelt 2, 17 die Klage der murrenden Juden über Gottes Langmuth gegen die gottlosen Heiden, welche längst sein Gericht verdient haben, sich aber immer noch bei all ihren Freveln der Ungestraftheit erfreuen. Da sie nun hiemit das göttliche Gericht herausfordern, erklärt der Herr, seinen Engel als Vorläufer und dienenden Vollstrecker seiner Rathschlüsse senden zu wollen und seine eigene Gegenwart im Tempel durch Werke zu zeigen. Daher sagt die Schrift Mal. 3, 1: ‚Sieh, ich sende meinen Engel, und er soll den Weg vor mir bahnen.' Denn bei allen Ereignissen, die nach Gottes Bestimmung geschehen, sieht man die Dienstleistung der Engel thätig; Gott aber wirkt in ihnen vermittelst der ihnen gegebenen Aufträge.

Im Zusammenhang an seine obige Rede (ἀκολουθῶν μέντοι γε ὁ προφήτης ἑαυτῷ ἐπάγει) schildert nun der Prophet V. 2 die Ankunft des Herrn zum Gerichte, um die Israeliten für ihre Vergehungen und Frevel in einer Weise zu züchtigen, dass niemand von denen, welche jetzt über Gottes Langmuth murren, die Grösse der Züchtigung zu ertragen vermöge. Dies sei der Sinn der Worte

[1] Comm. in Mal. 3. 2. Wegnern I. 700. Mai VII. 381. Migne 66. 620. Cf. 617.

Mal. 3, 2: ‚Und wer wird ertragen den Tag seines Kommens und wer wird bestehen bei seinem Anblicke?‘ Wer aber diesen Ausspruch mit Christus dem Herrn in Einklang zu bringen glaubt, als ob er auf ihn und nicht jemand anderen gehe, der scheine den Unterschied des hier geschriebenen Wortlautes mit den Ereignissen in der Heilsordnung bei Christi Ankunft nicht zu kennen. Er nahm wohl wie ein Richter eine Scheidung zwischen schlechten und besseren Juden vor und übergab die Ungläubigen dem Strafgerichte, aber seine Ankunft und Erlösungsthätigkeit überhaupt hatte das Ziel im Auge, welches Johannes mit den Worten ausdrückte: ‚Sieh das Lamm Gottes, welches aufhebt die Sünde der Welt.‘

Dieser Ideengang des Propheten gehe noch deutlicher aus den folgenden Worten hervor [1]: ‚Er selbst kommt wie Feuer des Schmelzers und wie Lauge der Wäscher. Und er wird sitzen schmelzend und reinigend wie das Silber und das Gold; und reinigen wird er die Kinder Levis und sie ausgiessen wie das Gold und das Silber, und sie werden dem Herrn sein Darbringer eines Opfers in Gerechtigkeit, und gefallen wird dem Herrn das Opfer von Juda in Jerusalem wie in den Tagen der Vorzeit und wie in den Jahren der Vergangenheit‘ (V. 2—4). Durch Schicksalsschläge werde Gott die Juden von dem ruchlosen Priestertum reinigen; dann würden in Jerusalem wie in der Vorzeit wohlgefällige Opfer dargebracht werden. Von einer Reinigung der Kinder Levis, meint Theodor, und von Opfern Judas in Jerusalem könnte nicht die Rede sein, wenn diese Worte auf Christus den Herrn passen sollten, da ja in ihm nicht blos die Leviten, sondern alle Menschen die Reinigung erhielten. Zu Christi Zeit waren auch Judas Opfer Gott nicht wohlgefällig, da jedes gesetzliche Opfer mit ihm aufhörte und das geheimnissvolle und vernünftige Opfer zum Andenken an das Leiden und die Auferstehung des Herrn nicht in Jerusalem, sondern allenthalben in der Welt von den Gläubigen dargebracht wurde. Hievon aber handeln die Worte des Propheten nicht. Sehr gut aber passen [2] sie auf die Zeiten der Makkabäer, wo Gott

---

[1] Καὶ τὰ ἑξῆς δὲ ἔτι μᾶλλον δείκνυσι τῶν ῥημάτων τὸν σκοπόν. Migne 66. 621.

[2] Ἁρμοττόντως δὲ ταῦτα τῷ κατὰ τοὺς Μακκαβαίους εἴρηται καιρῷ. Migne 66. 624.

das Volk durch die Zuchtruthe der Kriege unter den Diadochen Alexanders gereinigt, Judas den Makkabäer zum Siege geführt, Ordnung und Wohlstand unter dem ganzen Volke hergestellt und nach Züchtigung der Priester den Altardienst nach den Vorschriften des Gesetzes wieder aufgerichtet hat.

162. Theodor fühlte sich zur geschichtlichen Auffassung dieser Stellen in Bekämpfung der Allegoristen und durch die Wahrnehmung aufgefordert und berechtigt, dass er im neuen Testamente die messianische Beziehung derselben mit Ausnahme von Zach. 11, 12. 13 nicht vorgetragen fand. Auffallend aber ist, dass er die gleiche historische Erklärung auch für die letztgenannte Stelle, welche nach Matth. 27, 9 durch den Verrath des Judas ihre Erfüllung erhielt, ohne alles Bedenken vertrat und ihrer Bedeutung für die Heilsgeschichte mit keinem Worte gedenkt. Dürfte man aus diesem Stillschweigen auf eine bestimmte Verwerfung der typisch-messianischen Auslegung schliessen, so könnte man daraus folgern, dass Theodor den Gebrauch dieses Textes im neuen Testamente als blosse Accommodation angesehen und sich von einer derartigen Auffassung auch nicht durch die Formel habe zurückschrecken lassen: Τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου Matth. 27, 9, oder ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου Matth. 2, 15.

Allein näher liegt, dass die Leseart διὰ Ἱερεμίου statt διὰ Ζαχαρίου τοῦ προφήτου genügte, um sein exegetisches Gewissen über Zach. 11, 12. 13 zu beruhigen.

Hieraus ergibt sich als seine Theorie: Wo Grammatik, Logik und Geschichte die direkte und einzige Beziehung einer alttestamentlichen Weissagung auf Christus nicht geboten, verstand und erklärte Theodor alle im neuen Testamente als messianisch citierten Prophetien im niederen Sinne von der Geschichte des alten Bundes, im höheren, geistigen, typischen Sinne oder ideal messianisch von Christus und dem Reiche Gottes im neuen Bunde. Die im neuen Testamente nicht ausdrücklich von Christus und seinem Reiche erklärten Prophetien deutete er ausschliesslich historisch und betrachtete ihre messianische Auffassung jedesmal als willkürliche Allegorie (ἀλληγορία), wenn die parallelen Grundzüge im neuen Gnadenbunde nicht nachweisbar, und die Eigenschaften eines Typus nicht vorhanden waren. Nur im letzteren Falle ist die

(θεωρία) oder ideal-messianische Erklärung

V.

Anthropologie und Christologie Theodors.

163. Theodor unterschied zwei verschiedene Katastasen in der ganzen Welt- und Menschengeschichte. Gott hat seinem ewigen Rathschlusse zufolge für die ganze geschaffene Kreatur auf allen Stufen des Daseins einen zweifachen Zustand angeordnet [1], den gegenwärtigen Weltzustand (τὴν παροῦσαν κατάστασιν), wo alle Geschöpfe unvollkommen, der Wandelbarkeit, Versuchung und Sterblichkeit unterworfen sind, und den zukünftigen Zustand (τὴν μέλλουσαν κατάστασιν), wo alles durch Mittheilung eines höheren, göttlichen Lebens zur Vollkommenheit, Unwandelbarkeit und Unsterblichkeit emporgehoben ist. Erst hier herrscht eine über die Kämpfe und Versuchungen dieser Zeitlichkeit erhabene, durch die göttliche Heilsordnung verliehene sittliche Vollkommenheit und unverlierbare Glückseligkeit. Die Grenzscheide zwischen beiden Weltzuständen bildet die Auferstehung von den Todten. Den ersten Anfang zur künftigen Katastase machte Gott mit der Menschwerdung Jesu Christi [2], der dem Fleische nach selbst erst mit der Auferstehung in den Zustand der Unwandelbarkeit und Unsterblichkeit hinaufgerückt ist [3].

164. Der Mensch sollte das Mittelglied zwischen den höheren und niederen Kreaturen bilden. ‚Da Gott die ganze Schöpfung zu einer höheren Einheit vereinigen wollte, schuf er den Menschen und setzte ihn aus einer unsichtbaren, vernünftigen, unsterblichen Seele und aus einem sichtbaren, sterblichen Leibe zusammen, in-

[1] Πάλαι μὲν ἔχων βεβουλευμένον παρ' ἑαυτῷ τὸ τὴν μέλλουσαν ἐκφῆναι κατάστασιν, ἥσπερ τὴν ἀρχὴν ἐν τῇ κατὰ τὸν δεσπότην Χριστὸν ἀνέδειξεν οἰκονομίᾳ· ἀναγκαῖον δὲ νομίσας, ἐν ταύτῃ δή, τῇ παρούσῃ λέγω, πρότερον ἡμᾶς γενέσθαι, εἶθ' ὕστερον εἰς ἐκείνην μεταστῆναι διὰ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως. Comm. in Jon. Migne 66. 317. Mai, nova patr. bibl. VII, 150 sq.

[2] Unter οἰκονομία verstehen die Väter die Incarnation des göttlichen Logos. Τὴν ἀνθρώπησιν τοῦ θεοῦ λόγου καλοῦμεν οἰκονομίαν. Theodoret. Polym. II.

[3] Conc. oecum. V act. IV c. 59. Mansi IX. 222. Migne 66. 634.

dem er zuerst den Leib bildete und ihm dann die Seele einhauchte.'[1] Dadurch war er geeignet, aus verschiedenen Naturen bestehend, das gemeinsame Band beider Welten, der geistigen und körperlichen Schöpfung zu sein und für die ganze Körperwelt Gottes Ebenbild zur Darstellung zu bringen. Darin eben bestand seine Aufgabe. Er sollte das Bild Gottes in der ganzen Welt offenbaren und Gottes Stellvertreter sein. ,Wie ein König, nachdem er eine grosse Stadt gebaut und sie mit Werken aller Art ausgeschmückt hat[2], nach Vollendung des Ganzen ein schönes Bild seiner eigenen Person mitten in der Stadt aufrichten lässt, in welchem alle Einwohner den Erbauer dankbar verehren, so hat auch der Weltschöpfer nach Ausschmückung des Geschaffenen zuletzt den Menschen als sein eigenes Bild hervorgebracht, in welchem alle Geschöpfe ihren Mittelpunkt finden und dadurch zur gebührenden Verherrlichung Gottes beitragen.'

165. ,Die unvernünftige Kreatur, die ganze geschaffene Welt und selbst die Engel dienen nach Gottes Anordnung und an seiner statt zum Dienste des Menschen, wie der Apostel Hebr. 1, 14 bezeugt: Sind nicht alle dienstthuende Geister, zur Dienstleistung um derentwillen entsendet, welche Heilserben werden sollen?'

Doch leisten die Engel diese Dienste nicht als dem Menschen untergeordnete Wesen, sondern als Vollstrecker des Willens Gottes und als Werkzeuge seiner Allmachtshand zur Regierung der Welt. Die bösen Engel aber stehen in feindlichem Verhältnisse zum Menschen, dem Ebenbilde Gottes. ,Gleichwie die Diener des Königs sein Bild auf alle mögliche Weise ehrfurchtsvoll behandeln, die Empörer aber mit allem Eifer es herabziehen in der Meinung, die Macht des Königs im Bilde abzuschwächen und zu schädigen: so vollziehen auch hinsichtlich des Menschen die wohlgesinnten Engel, Gott willig gehorsam, den Dienst, zu dem sie gesendet sind, um unseres Heiles willen, der Satan und die Dämonen aber thun alles, um dem Menschen nachzustellen.'[3]

166. Der Mensch war im Urzustande zur Erreichung und Vollziehung seiner erhabenen Bestimmung mit allen erforderlichen

---

[1] Sachau, Theod. Mops. fragm. syr. Comm. in Gen. p. 5. Mai, spic. Rom. IV, 527.

[2] Joh. Philop. de mundi creat. lib. VI c. 9. Gall. XII, 581.

[3] Ibid. c. 10 p. 583. Vgl. Neander a. a. O. S. 782.

Kräften, mit Vernunft und freiem Willen von Gott ausgerüstet worden. Da er aber selbst noch der Wandelbarkeit, dem Kampfe und der Sterblichkeit unterworfen war, bedurfte er, um diese Kräfte zur Erlangung seines Endzieles richtig anwenden zu können, zuvor eines göttlichen Lebensprincipes, welches die wandelbare, veränderliche Natur, seine geistigen und sittlichen Kräfte zur Unwandelbarkeit erheben und ihn in den Stand setzen sollte, jene wandellose Richtung der ganzen geistigen Schöpfung mitzutheilen.

Solang sich der Mensch in der niederen Katastase befand, war er, so gut wie die Engelwelt, der Versuchbarkeit und allen Schwächen des gegenwärtigen, wandelbaren Weltzustandes ausgesetzt. Erst Christus konnte und sollte die menschliche Natur zur Gemeinschaft mit Gott und zum wechsellosen Leben der künftigen Welt erheben. Mit dem gegenwärtigen Zustande des menschlichen Lebens war nothwendig die Versuchbarkeit zum Bösen selbst bei Christus verbunden, und der erste Mensch war seiner Natur nach als Mittelwesen zwischen der Geister- und Körperwelt sterblich geschaffen: Composuit enim eum (hominem, quem fecit marem et feminam) ex anima invisibili, rationali, immortali et corpore visibili, mortali. Illi est similitudo cum naturis invisibilibus, hoc cognatum visibilibus [1].

167. Die Sterblichkeit des Menschen ergab sich ihm mit Nothwendigkeit aus der natürlichen Beschaffenheit seines Organismus. Hiemit schien aber die Todesandrohung für die Uebertretung des Gesetzes im Paradiese in Widerspruche zu stehen. Theodor wusste diese Schwierigkeit zu heben.

Wenn Gott den von Natur sterblichen Menschen mit dem Tode bedrohte und ihm den Tod im Zusammenhange mit der Sünde darstellte, so geschah dies, weil die Sterblichkeit dem Adam nützen und die Todesandrohung zu seiner Erziehung dienen sollte, um Hass gegen die Sünde zu erregen und ihm den Gedanken einzuflössen, als ob diese mit dem Tode bestraft würde. ‚Gott wusste, dass die Sterblichkeit dem Adam heilsam sein werde, denn mit Unsterblichkeit bekleidet wären die Menschen im Fall der Sünde ewigem Verderben ausgesetzt gewesen. Es lag in unserem Inter-

[1] Sachau, Theod. Mops. Fragm. syr. Lips. 1869. Comment. in Gen. p. 5.

esse, dass der Körper vorerst durch den Tod aufgelöst und hiemit auch der Leib der Sünde zerstört würde. Zuerst stellte Gott das Gesetz auf, dessen Uebertretung er voraussah, um zu zeigen, dass die Menschen trotz Verheissung der Unsterblichkeit für den Gehorsam und trotz Androhung des Todes für den Ungehorsam solchen Unglauben gegen ihren Schöpfer und Wohlthäter an den Tag legen würden, dass sie sich der Hoffnung hingaben, im Falle des Ungehorsams nicht blos die Unsterblichkeit zu erlangen, sondern auch noch überdies die Würde der Gottheit zu gewinnen. Hätte nun ihr Fleisch auch die Unsterblichkeit erhalten, um wie vielmehr hätten sie sich dann eingeredet, durch Ungehorsam Götter zu werden. Vorerst also hat Gott durch die Gesetzgebung und durch den Ungehorsam der Adamskinder bewiesen, dass uns die Sterblichkeit heilsam sei.‘ [1] Er handelte hiebei wie ein weiser Erzieher und führte sie nach einem wohldurchdachten Plane zur Erkenntniss ihrer Schwäche und zur Einsicht, dass ihnen auf dieser niederen Stufe des sittlichen Lebens die Unsterblichkeit nicht Glück und Heil bringen könne.

Der allwissende Gott würde, wenn er es nicht in weisem Erziehungsplane gethan hätte, dem Menschen nicht ein Gebot gegeben haben, dessen Nichtbeobachtung er recht wohl vorauswusste. Aber er liess die Sünde zu, da er in ihr ein Heilmittel für den Menschen sah. Er wollte ihn, wie ein weiser liebevoller Vater, zur Erkenntniss seiner Wahlfreiheit und Schwäche bringen. Der Mensch sollte zur Einsicht gelangen, dass er in dem Zustande sittlicher Wandelbarkeit nicht im Stande wäre, ein unsterbliches Dasein zu ertragen. Desshalb wurde ihm der Tod als Strafe des Ungehorsams angekündigt, obwohl die Sterblichkeit von Anfang an der menschlichen Natur eigen war.

168. Durch den Gegensatz des Guten und Bösen sollte sich der Mensch zur Erkenntniss und Uebung der Tugend entwickeln. Adam sollte durch das ihm gegebene Gesetz zur Unterscheidung des Guten und Bösen geführt werden, wie auch seinen Nachkommen zu dem gleichen Zwecke Gesetze gegeben worden

---

[1] Fragm. in Gen. Catena Niceph. I f. 98. Migne 66, 640 sq. Εἰ καὶ ἡ σάρξ αὐτοῖς εἰλήφει τὴν ἀθανασίαν, πῶς οὐ μᾶλλον ἀνεπείσθησαν εἶναι θεοὶ διὰ τῆς παρακοῆς; κτλ.

sind. Die Sünde Adams ist der Sünde der anderen Menschen, welche sie durch Gesetzesübertretung begehen, vergleichbar.

‚Wie Adam zur Erkenntniss der schlechten Begierlichkeit und zur Unterscheidung des Guten und Bösen durch das Gesetz, nicht zu essen vom Baume, geführt worden ist, so ist das Gesetz auch uns und allen Adamskindern zum gleichen Zwecke gegeben worden. Erst durch die Aufstellung des Gesetzes ‚du sollst nicht begehren‘ ist es uns zur klaren Erkenntniss gekommen, dass wir uns nicht durchweg von der Begierlichkeit dürfen leiten lassen, und dass es uns nicht erlaubt ist, nach Art der unvernünftigen Thiere nach Belieben alles, wonach wir Gelüste haben, zu thun. Die Geschichte Adams hat den Zweck, uns am Beispiele seiner Person über unsere allgemeine Naturanlage zu belehren. Demgemäss haben wir im gegenwärtigen Leben nothwendig den Gesetzen Gehorsam zu leisten, durch welche unser natürliches Unterscheidungsvermögen geweckt wird, indem wir darüber Belehrung empfangen, wessen wir uns zu enthalten und was wir zu thun haben, damit das Rationelle in uns thätig sei. Erst wenn wir uns im zukünftigen (mit Christi Fleischwerdung begonnenen) Weltzustande befinden, werden wir das als gut Erkannte mit leichter Mühe ausführen können. Ohne Gesetz hätten wir demnach keine Unterscheidung des Guten und Bösen und keine Erkenntniss der Sünde, und wir würden nach Art der unvernünftigen Thiere alles, was uns einfällt, thun.‘ [1]

So erklärt also Theodor seiner empirischen Auffassung gemäss die Entstehung der ersten Sünde ganz nach Analogie jeder andern durch persönliche Gesetzesübertretung sich vollziehenden Sünde. Indem Adam ein Gebot empfing, sich der Frucht zu enthalten, die Begierde darnach aber in ihm war, fand die Sünde ihren Anschliessungspunkt, indem ihn das Ehrfurchtgebietende des Gesetzes zurückhielt, die Lust zu essen aber hinzog. So erhielt er Anlass

[1] Ἀναγκαίως κατὰ τὸν παρόντα βίον νόμοις πολιτευόμεθα, ὑφ' ὧν ἡ ἔμφυτος ἀνακινεῖται διάκρισις, παιδευομένων ὧν τε ἀπέχεσθαι καὶ ἃ ποιεῖν προσήκει, ὥστε καὶ τὸ λογικὸν ἐν ἡμῖν ἐνεργὸν εἶναι· χρεία δὲ τῆς μελλούσης ἡμῖν καταστάσεως, ἐν ᾗ γεγονότες τὰ φαινόμενα ἡμῖν καλὰ ταῦτα καὶ ποιῆσαι δυνησόμεθα ῥαδίως. Ὅθεν τῆς οἰκείας ἐχόμενος ἀκολουθίας καὶ τοῦ δεικνύναι, ὡς οὐδ' ἄν τις ἦν ἐν ἡμῖν διάκρισις τοῦ τε καλοῦ καὶ τοῦ χείρονος οὐδὲ ἁμαρτίας ἐπίγνωσις κτλ. Comm. in Rom. 7, 8 Mai, spicil. Rom. IV, 517. Migne 66, 812.

zur Sünde und vollzog sie, indem er dem Versucher mehr glaubte als Gott. Wir aber lernen daraus, dass wir uns der Täuschung der Begierden nicht hingeben dürfen und den Gesetzen Gehorsam schuldig sind, damit die Vernunft in uns herrsche.

Der Mensch soll durch Zweifel zur Erkenntniss, durch Versuchung zur Tugend, durch Kampf zum Siege gelangen, was freilich in dem gegenwärtigen Zustande mit Mühe und Anstrengung verbunden ist, in der durch Christus gegründeten Katastase aber leicht wird.

Der sinnliche Leib ist zur Sünde geneigt und Quelle vieler Versuchungen. Christus aber hat uns die Befreiung von den Sünden gnadenvoll gespendet und die Erlösung vom Tode durch die Auferstehung geschenkt, dass wir in unsterblicher Natur frei von jeder Sünde in vollkommener Gerechtigkeit leben können [1]. Diesen Gedanken entwickelte er zu Röm. 5, 18.

169. Theodor betrachtet den Tod nicht als Folge der Sünde Adams, sondern als Strafe persönlicher Versündigung, deren sich seit Adam alle Menschen schuldig gemacht haben. Wenn der Apostel im Römerbrief 5, 14 sagt, dass der Tod von Adam an bis auf Moses auch über diejenigen geherrscht habe, welche nicht gesündigt haben nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams, so heisst dies nach Theodor [2]: ‚Der Tod hat Gewalt erhalten über alle, welche auf irgend eine Weise gesündigt haben. Denn obwohl die Art der Sünde Adams nicht dieselbe war wie bei den übrigen Menschen, sind die übrigen vom Tode doch nicht verschont geblieben, sondern wegen ihrer mannigfach verschiedenen Sünden erging über alle das Todesurtheil; denn nicht für eine derartige Sünde (wie sie Adam beging) ist der Tod als Strafe bestimmt worden, sondern für jedwede Sünde. Als nemlich Adam

---

[1] Mai l. c. 506.

[2] Ὁ θάνατος ἐκράτησεν ἁπάντων τῶν ὁπωσδήποτε ἡμαρτηκότων . . . ὑπὲρ ὧν ἡμάρτανον ὁπωσδήποτε τοῦ θανάτου τὴν ἀπόφασιν ἐδέξαντο πάντες· οὐ γὰρ τῆς τοιᾶσδε ἁμαρτίας τιμωρία ὁ θάνατος ὥρισται, ἀλλὰ πάσης ἁμαρτίας κτλ. Mai l. c. IV, 504. Migne 66, 796. Ganz so Pelagius nach Mar. Mercat. Commonit. Migne 48, 85: Et sic in omnes homines mors pertransiit. Rom. 5, 12: Cum sic, inquit, qui peccant similiter et moriuntur, neque enim aut in Abraham aut in Isaac aut in Jacob mors pertransiit, de quibus dominus ait: Huic omnes vivunt. Luc. 20, 38. Er meint den geistigen, ewigen Tod. Ebenso Julianus (Rosenmüller, hist. interpret. III p. 558), unter omnes verstehe der Apostel plurimi.

gesündigt hatte und desshalb auch sterblich geworden war, gewann die Sünde Zutritt zu den Nachkommenden, und so herrschte der Tod natürlich über alle Menschen. Denn da alle gesündigt hatten, wenn auch nicht durch ähnliche Sünde wie Adam, sondern wie immer, bald so bald anders, so musste nothwendiger Weise auch der Tod über alle herrschen in gleichem Masse.'

170. Diese seine Lehre wusste er durch Beiziehen zahlreicher Schriftstellen zu begründen, wobei er freilich sklavisch am Worte haftete und Parallelen anzog, welche für die persönliche Gesetzesübertretung sprechen. In den Auszügen, welche uns Marius Mercator aus seinem Werke über die Erbsünde gegen Hieronymus (nicht Augustinus, wie M. Mercator schreibt, s. o. S. 43) erhalten hat, lesen wir unter anderem Folgendes[1]: Adam war sterblich geschaffen, mochte er sündigen oder nicht; denn Gott sagte nicht: ‚Ihr werdet sterblich werden', sondern ‚ihr werdet sterben' (Gen. 2, 17), d. h. die Menschen verdienen, wegen ihrer Uebertretung dem Todesurtheil zu verfallen. Mit den Worten: ‚Du bist Staub und sollst wieder zu Staub werden' (Gen. 3, 19), wird wohl die Hinfälligkeit und Sterblichkeit der menschlichen Natur ausgesprochen, aber nicht als ob sie unsterblich wäre und erst von jetzt an der Todessentenz unterliege, wie ‚die hochweisen Vertheidiger der Erbsünde oder vielmehr die sonderbaren Urheber der Sünde behaupten'. Jene Stelle besagt nichts anderes als der Psalm 102, 15: ‚Wie Gras sind des Menschen Tage, wie die Blume des Feldes, so verblühet er.' Es sei eine Thorheit und verrathe Unkenntniss der heiligen Schriften, zu behaupten, dass Gott wegen der Sünde des einen Menschen alle Adamskinder, selbst die noch nicht geborenen, mit dem Tode bestraft habe. Eine solche Ansicht setze in Gott Eigenschaften voraus, wie man sie nicht einmal vernünftigen und gerechtigkeitsliebenden Menschen zuzuschreiben wage. Im Widerspruch hiemit stehe das Wort des Apostels Röm. 2, 6: Gott wird einem jeden nach seinen Werken vergelten, und Gal. 6, 5: Ein jeder wird seine eigene Bürde tragen, und Röm. 14, 10: Du aber, was richtest du deinen Bruder, oder was verachtest du deinen Bruder? wir alle werden ja vor Christi Richterstuhl stehen.

---

[1] Mar. Mercator, Theodori Mops. excerpta. Migne 48, 1051 sqq.

Der Lehre von der Erbsünde widerspreche auch die historische Thatsache, dass Noe, Abraham, Moses und unzählig viele andere einen hohen Grad von Gerechtigkeit erlangt hätten. Es sei widersinnig, anzunehmen, dass sie Gott aus Zorn und Rachsucht wegen der Sünde des einen und wegen des Genusses der verbotenen Frucht all dieser Verdienste verlustig, einer so harten Strafe schuldig erklärt und das gleiche Todesurtheil über alle gesprochen habe. Ein Beweis hiefür sei auch der Umstand, dass der weise und fromme Henoch nicht gestorben sei. Hätte Gott den Tod der Sünde wegen als Strafe verhängt, so würde er ihn nicht unsterblich gemacht haben.

171. Da Theodor die Erbsünde bestritt, konnte er der Taufe den Zweck und die Wirkung, die angestammte Sünde zu tilgen, nicht zuschreiben. Doch ist die Taufe nach der Lehre der Schrift nothwendig und darunter ein Symbol der Jüngerschaft Christi zu verstehen. Darum bedeuten die Worte Petri: ‚Ein jeder lasse sich taufen im Namen Jesu Christi' soviel als den Glauben an ihn annehmen und sich als seinen Jünger bekennen, ähnlich wie die Israeliten auf Moses getauft wurden in der Wolkensäule und im Meere, und wie alle Menschen, die einer Schule angehören, die Gewohnheit haben, sich nach ihrem Haupte zu nennen, z. B. die Platoniker, Epikureer, Manichäer. Sie ist Präformation der künftigen Güter [1].

Doch begnügte er sich mit dieser rein äusserlichen Auffassung der Taufe nicht. Sie hat bei den Erwachsenen den zweifachen Zweck, die selbst begangenen Sünden nachzulassen und sie durch die Gemeinschaft mit dem Haupte Christus zur Unsündigkeit und Unwandelbarkeit zu erheben und so den Uebergang von dem niederen, ursprünglichen Abschnitt im Leben des Menschen zur zweiten, über seine Natur hinausgehenden Entwicklungsstufe zu vermitteln. Demnach unterschied Theodor eine doppelte Sündennachlassung, welche durch die Taufe bewirkt wird, die Vergebung der eigenen Sünden und die Sündelosigkeit, welche erst im zweiten Lebensabschnitte bei der allgemeinen Wiedererneuerung und

[1] Conc. V oecum. Mansi IX, 209. Ab ipso (Christo) autem et ceteris traditum, ut secundum praeformationem futurorum celebretur. Rosenmüller, hist. interpret. III, 264.

Vollendung der Schöpfung zur vollen Wahrheit wird [1]. Bei der Kindertaufe kann von der ersten Wirkung nicht die Rede sein, wohl aber von der zweiten. Die Taufe darf bei ihnen nicht unterlassen werden; denn das Werk der Gnade besteht nicht sowohl in der Heilung des durch die Sünde verletzten Urzustandes, als vielmehr in der Erhöhung und Verherrlichung der Natur. Wie die Erwachsenen, so werden auch die Kinder durch die Taufe in die Gemeinschaft mit Christus gesetzt und zur Theilnahme an der Gnade und Verherrlichung befähigt, welche der erlösten Kreatur aus ihm, dem göttlichen Lebensquell, zuströmt.

172. Aus obiger Entwicklung der Anthropologie Theodors ist ersichtlich, dass er im schärfsten Gegensatz zum Systeme Augustins über den Urzustand, den Sündenfall und seine Folgen stand, das ihm zunächst durch den Verkehr und die Schriften des Hieronymus bekannt geworden war. Ebenso unverkennbar nun ist auch seine Verwandtschaft mit der pelagianischen Lehre, obgleich seine Soteriologie grundverschieden ist. Die Lehre von der ursprünglichen Sterblichkeit und Schwäche der menschlichen Natur, die scharfe Betonung der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung im Gegensatz gegen Gnade und Prädestination, die Hervorhebung der Weckung der Erkenntniss und Erziehung zum Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, die Leugnung einer von Adam ererbten, der Natur eingepflanzten Sünde und ihrer Folgen sind ebensoviele Berührungspunkte mit dem pelagianischen Systeme. Besondere Gnaden sind Erkenntniss und Freiheit, Belehrung und Beispiel. Die Selbstthätigkeit und das Verdienst des Menschen erringt die Krone der Verherrlichung.

Andererseits aber besteht eine Grundverschiedenheit zwischen beiden Systemen darin, dass die Lehre von der Erlösung bei Theodor einen wesentlichen Anschliessungspunkt hatte, während ein solcher bei dem Pelagianismus fehlte. Die Natur des Menschen und aller Vernunftwesen ist nach seinem System so beschaffen,

---

[1] Theodor sagt im Buche an die Täuflinge: Renatus alter factus es pro altero, non iam pars Adam mutabilis et peccatis circumfusi, sed Christi, qui omnino inculpabilis per resurrectionem factus est. Conc. oecum. V act. IV c. 36. Mansi IX, 217. Δύο ἀφέσεις τῶν ἁμαρτιῶν, τὴν μὲν τῶν πεπραγμένων, τὴν δὲ τὴν ἀναμαρτησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν τελείαν. Vgl. Neander, Gesch. der christl. Rel. S. 783. 789.

dass sie nur durch die Erlösung zum Ziele ihrer Bestimmung, zur Unsterblichkeit, Unwandelbarkeit, Sündelosigkeit und Verherrlichung gelangen konnte. Zu diesem Zwecke litt, starb und erstand Christus von den Todten. Doch geschah dies nicht zur Wiederherstellung der ursprünglich unversehrten und unsterblichen, durch die Sünde verderbten und sterblich gewordenen Natur, sondern zur Herbeiführung eines neuen Weltabschnittes in der Menschen- und Geisterwelt. Die Erlösung war also nach Theodors System nicht Heilung vom angestammten Verderbniss, sondern Verherrlichung der vernünftigen Kreatur und Verklärung der gesammten Schöpfung, ein neuer Weltzustand, der in Gottes Rathschluss von Anfang an vorgesehen war.

173. Erst durch Christus sollte nach dem ewigen Rathschlusse Gottes die wandelbare, durch Kampf und Versuchung hindurchgehende Menschennatur zur Vollkommenheit des kampf- und versuchungsfreien, unwandelbaren göttlichen Lebens gelangen, erst durch ihn das Ebenbild Gottes in der menschlichen Natur in seinem ganzen Umfange verwirklicht, der Mensch zur Herrschaft über die ganze Erde, wozu er bei der Schöpfung die Bestimmung erhalten hatte, geführt und zum Gegenstand der Verehrung und Anbetung für alle guten Kreaturen und zum Schrecken für seine Widersacher gemacht werden [1].

174. Um dies ins Werk zu setzen, musste Gott das Wort die menschliche Natur im Zustande der ihr eigentümlichen Wandelbarkeit, Versuchbarkeit und Sterblichkeit annehmen und sie vermittels der Kämpfe, welche der Menschennatur wesentlich sind, zu dem höheren, unveränderlichen Zustande der Unsündigkeit und Unsterblichkeit fortbilden. Zu diesem Zwecke musste die menschliche Natur Christi völlige Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös besitzen, den Kämpfen und Versuchungen unterworfen und der Möglichkeit zu sündigen preisgegeben sein, obwohl sie ohne alle wirkliche Sünde und Sündhaftigkeit war. Ohne ein solches Selbstbestimmungsrecht des freien Willens, meinte Theodor, könne die menschliche Natur in Christo nicht in ihrer vollen Integrität bestehen und von einem Kampfe, der nothwendigen Bedingung alles

---

[1] Joh. Philop. de mundi creat. VI c. 10. Gall. XII, 282. Fragm. Ps. 8 in Conc. oec. V coll. IV c. 19.

Fortschrittes in der Entwicklung der vernünftigen Geschöpfe, und von Verdiensten nicht die Rede sein. Ohne diese Wahlfreiheit hätte Christus den Zustand der Unsündigkeit und Unvergänglichkeit, zu welchem er durch die Auferstehung gelangte und zu dem er dadurch die ganze Menschen- und Geisterwelt emporhob, nur durch die zwingende Macht der göttlichen Natur, nicht aber durch sein Verdienst und als Belohnung des siegreichen Kampfes gewinnen können. Dies aber sei allein den Zeugnissen der heiligen Schrift entsprechend.

175. So wird also die menschliche Natur Christi, ursprünglich wandelbar, der Versuchung und Sündlichkeit unterworfen, erst mit der Auferstehung leidensunfähig, unwandelbar und sündelos (1 Tim. 3, 16)[1]. Ihre stufenweise Vergöttlichung[2] und endliche Verherrlichung ist als Wirkung und Folge der anfänglichen geheimnissvollen Verbindung zu betrachten, in welche Gott das Wort zur menschlichen Natur von der Fleischannahme aus Maria der Jungfrau an getreten war. Diese ursprünglich vorhandene, im ganzen Leben Christi durch seinen stets siegreichen Kampf bewährte Verbindung offenbarte sich durch stufenmässigen Fortschritt in ihren Wirkungen mehr und mehr (Luk. 2, 52), ganz so, wie der gesetzmässige Entwicklungsgang der menschlichen Natur überhaupt es mit sich bringt, welche durch die verliehene Gnade keine Umwandlung erfährt. Vermöge jener Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur entwickelten sich seine geistigen und sittlichen Kräfte weit rascher als in andern Menschen, wie dies Isaias bezeugt, wenn er sagt: ‚Ehe der Knabe das Gute oder Böse erkennt, widerstrebt er dem Bösen, um das Gute zu erwählen' (Is. 7, 16)[3], d. h. bevor er zu dem Alter gelangte, in welchem die übrigen Menschen was zu thun ist unterscheiden können, wusste er Gutes und Böses zu unterscheiden, da er etwas Vorzüglicheres vor den übrigen Menschen voraus hatte. Denn wenn sogar bei uns oft solche sich finden, welche, Kinder dem Alter nach, doch viele Einsicht an den Tag legen, so dass sie wegen ihrer ungewöhnlichen Verstandesentwicklung bei den-

[1] Conc. V oec. coll. IV c. 49. 53. Mansi IX, 219.

[2] S. hierüber Conc. V oec. coll. IV c. 12.

[3] Er liest mit der Sept.: Διότι πρὶν ἢ γνῶναι τὸ παιδίον ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἀπειθεῖ πονηρίᾳ τοῦ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν.

jenigen, welche sie sehen, Bewunderung erregen, so musste um so mehr jener Mensch alle ihm ähnlichen Menschen auf dieser Altersstufe übertreffen. Denn nicht durch die Verbindung von Mann und Weib nach der allgemeinen natürlichen Zeugung der Menschen war er geboren, sondern durch die göttliche Wirksamkeit des heiligen Geistes [1].

176. So besass denn der Erlöser auf allen Altersstufen seines Lebens ein alle Grade des gewöhnlichen menschlichen Wissens übersteigendes Wissen und überhaupt eine die Grenzen der menschlichen Natur weit überschreitende Erkenntniss, aber immerhin keine Theilnahme an der göttlichen Allwissenheit. Auch war er in den Versuchungen nicht auf seine eigentümliche natürliche Kraft angewiesen, sondern unter Mitwirkung seines freien Willens eben durch jene Verbindung mit dem göttlichen Logos siegreich. Im Verhältnisse zu seiner eigenen, in Kampf und Sieg bewährten Willensthätigkeit offenbarte sich durch ihn die göttliche Macht des stets mit ihm verbundenen Wortes Gottes und erhob ihn so von Stufe zu Stufe zu immer höherer Verherrlichung bis zur vollendeten Unwandelbarkeit mit und nach seiner Auferstehung. Wie es nun nach Theodor überhaupt keine absolute Vorherbestimmung gibt, diese vielmehr durch Gottes Vorherwissen der freien menschlichen Selbstbestimmung bei den einzelnen Handlungen bedingt ist: so bestimmte Gott auch den Menschen Jesus zu jener höchsten Würde, welche er von seiner Geburt und Fleischwerdung aus Maria der Jungfrau an und in vollem Umfange nach der Auferstehung erlangen sollte, weil er seinen unter allen Versuchungen treu verharrenden Willen und seine Verdienste vorher wusste.

177. Dieser Auffassung Theodors liegt offenbar die Lehre von zwei Personen in Christo zu Grunde. Er wurde zu derselben durch ängstliche Aufrechthaltung der Verschiedenheit und ungeschmälerten Vollständigkeit der göttlichen und menschlichen Natur hingedrängt, und wusste für die Zweiheit dieser Wesenheiten in der heiligen Schrift die entsprechenden Anhaltspunkte zu finden.

---

[1] Aus dem siebenten Buche Theodors über die Menschwerdung bei Leontius von Byzanz, adv. Nest. et Eutych. Migne 66, 977. Vgl. Neander a. a. O. S. 662.

Durch geschichtliche Ausdeutung solcher Stellen suchte er die sorgfältige Unterscheidung des Menschlichen vom Göttlichen in Christo zu rechtfertigen.

Seine Lehrentwicklung über das Verhältniss der beiden Naturen zu einander soll nun durch einige seiner Erklärungen näher erläutert und begründet werden. Die Worte bei Lukas 2, 52, dass Jesus zugenommen an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen, erklärt er so, dass Christus mit dem Fortschritt der Zeit an Einsicht und einer der Einsicht und Erkenntniss entsprechenden Tugend zugenommen habe, ‚in Folge deren die Gnade, die er bei Gott hatte, Zuwachs erhielt, und so schritt er denn in all diesem bei Gott und den Menschen voran; die Menschen sahen die Fortschritte, Gott aber sah sie nicht blos, sondern bekräftigte sie auch durch sein Zeugniss und wirkte bei seinen Handlungen mit. Offenbar ist also der Umstand, dass er die Tugend genauer und mit grösserer Leichtigkeit als die übrigen Menschen vollzog, sofern Gott der Logos gemäss seines Vorauswissens, was er sein werde, sich mit ihm schon im Anfang seiner Gestaltung geeinigt hatte und ihm grössere Mitwirksamkeit seinerseits zur Vollendung dessen gewährte, was zum Heil für alle nothwendig war, indem er all seine Handlungen leitete, ihn zum Vollkommeneren antrieb und ihm den grössten Theil seiner den Leib oder die Seele betreffenden Mühsale erleichterte. So also verhalf er ihm zu einer grösseren und leichteren Erfüllung der Tugend‘ [1].

‚Schon von Anfang an bei der Bildung im Mutterleibe war der Angenommene mit Gott geeinigt. Gewürdigt der Einigung, erhielt er alle billiger Weise für einen dem Eingeborenen und Herrn des Weltalls geeinigten Menschen erreichbaren Güter in einem höheren Masse als alle übrigen Menschen. Zuerst unter allen Menschen wurde er also auch der Einwohnung des heiligen Geistes gewürdigt, und zwar in einem höheren Grade als die übrigen, indem er die ganze Gnadenfülle des in ihm befindlichen Geistes erhielt, die andern aber nur einen Bruchtheil desselben

[1] Ἐξ ἧς ἡ παρὰ τῷ θεῷ χάρις αὐτῷ τὴν προσθήκην ἐλάμβανε κτλ. Aus dem siebenten Buche über die Menschwerdung bei Leontius von Byzanz. Migne 66, 980.

empfingen. Redete er, so war es nach dem Klang der Stimme Menschenwort, die Kraft des Gesprochenen aber war umfassend und mannigfach.‘ [1]

‚Christus war Mensch wie alle Menschen, nur durch einen höheren Grad der Gnade ausgezeichnet; denn die verliehene Gnade ändert die Natur nicht. Nach der Vernichtung des Todes aber gab er ihm einen Namen über alle Namen.‘ [2]

178. Wie den Propheten des alten Bundes das Geheimniss der Trinität unbekannt war, so wussten auch die Apostel und Jünger des Herrn trotz ihres langen und vertrauten Umganges mit Christo dem Herrn nichts von seiner Gottheit. Dass er Sohn Gottes im Sinne der Gleichwesentlichkeit mit Gott dem Vater war, davon hatten sie keine Kenntniss, wenn sie ihn gleich Sohn Gottes nannten. Sie bedienten sich dieses Ausdrucks nach dem Sprachgebrauch des alten Testamentes, wonach Gott die Bezeichnung ‚Vater‘ wegen seiner Sorgfalt für die seiner Obsorge gewürdigten Menschen erhielt, Söhne aber diejenigen hiessen, welche in einem besonders vertrauten Verhältnisse zu Gott standen und vor den übrigen Menschen einen Vorzug hatten. Daraus erklärt es sich, wenn Philippus zum Herrn sagt: ‚Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns‘ (Joh. 14, 8) — denn dass die Gottheit ein unsichtbares Wesen sei, wusste er ja — und der Herr ihm antwortet: ‚So lange Zeit bin ich bei euch, und ihr habt mich nicht erkannt, Philippus?‘ Ueber seine Gleichwesentlichkeit mit Gott dem Vater gab er ihm erst Andeutungen, als er sprach: ‚Wer mich sieht, sieht den Vater‘ (Joh. 14, 9) [3].

Weder Nathaniel noch Martha, ja nicht einmal Petrus, haben mit dem Bekenntnisse, dass Christus der Sohn des lebendigen Gottes sei, damals eine Erkenntniss seiner Gottheit an den Tag gelegt oder den Glauben an seine Gottessohnschaft im trinitarischen Sinne ausgesprochen. Denn für sie genügte vorerst die Offenbarung, dass er etwas Ausserordentliches und über die Vorstellung aller übrigen Menschen Erhabenes sei. Aber nach seiner

[1] Aus demselben Buche ebenda.

[2] Conc. oec. V coll. IV c. 49. Mansi XI, 219. Es war feststehendes Axiom Theodors: Gratia data naturam non inmutat. Ib.

[3] Comm. in Zach. 1, 7—10. Wegnern, Theod. Ant. opp. Berol. 1834. I, 539. Mai, nova bibl. patr. VII, 291.

Auferstehung durch den heiligen Geist zur Erkenntniss gebracht, wurden sie der vollkommenen Offenbarung theilhaft, so dass sie begriffen, dass ihm die vor den übrigen Menschen zukommende Prärogative nicht durch blosse ehrende Auszeichnung von Gott ertheilt worden, wie dies bei andern Menschen geschieht, sondern gemäss seiner Einigung mit Gott dem Worte, durch welche er nach seiner Auffahrt zum Himmel an aller Ehre gleich ihm Antheil erhielt [1].

Als der Herr den Thomas aufforderte, seine Hand in seine Seitenwunde zu legen und nicht ungläubig, sondern gläubig zu sein, rief dieser gläubig aus: ‚Mein Herr und mein Gott!' Allein hiemit meinte er nicht ihn selbst als seinen Herrn und Gott; denn die Erkenntniss der Auferstehung belehrte ihn nicht darüber, dass der Auferstandene Gott sei, sondern es war ein Ausruf zum Lobpreis Gottes angesichts des Wunders der Auferstehung [2]. Als der heidnische Hauptmann bei Jesus Hilfe suchte, wandte er sich an ihn, nicht sofern er Weltschöpfer und Gottes vor aller Kreatur persönlicher Sohn gewesen — denn nicht einmal seine Jünger wussten dies vor seiner Kreuzigung — sondern an ihn als Menschen, der gemäss seiner Tugend eine ungewöhnlich grosse Macht erlangt hatte [3]. Dass das Geheimniss der Gottheit Christi den Aposteln unbekannt war, folgt auch aus der Stelle Joh. 16, 25, wo er sagt: ‚Dies habe ich in Gleichnissen zu euch geredet; doch es kommt eine Stunde, wo ich nicht mehr in Gleichnissen mit euch reden werde, sondern offen von dem Vater euch Kunde geben werde.' Demnach war also das Wort ‚Vater' für sie ein Gleichniss und nach menschlicher Sprechweise von einem freundschaftlichen Verhältnisse zu verstehen mit der Andeutung, dass sie den Sohn als den wahren Sohn Gottes dann erkennen würden, wenn sie ihn als Gott wesenhaft aus ihm stammend und gleichwesentlich mit ihm erkennen würden [4].

Da Christus als Mensch erst durch die Auferstehung und Himmelfahrt die göttliche Unwandelbarkeit als Belohnung seiner

[1] So Theodor in Erklärung der Stellen Joh. 1, 45; Joh. 11, 27; Matth. 16, 16. Concil. oec. V coll. IV c. 25. Mansi IX, 218.

[2] Ex comment. in Joh. 20, 28. Conc. V coll. IV c. 15. Mansi IX. 209.

[3] Fac. Herm. pro def. trium capit. III, 4.

[4] Comm. in Zach. Mai, nova patr. bibl. VII, 291.

in Kampf und Tod bewährten Tugend erlangte, so konnte er auch erst nach seiner Verherrlichung den heiligen Geist mittheilen. Daher erklärte er die symbolische Handlung Jesu, wo er die Jünger anhauchte und sprach: ‚Empfanget den hl. Geist‘ (Joh. 20, 22), als prophetische Hinweisung auf die künftige, am Pfingstfeste zu erwartende Sendung des heiligen Geistes. ‚Empfanget‘ steht für ‚ihr werdet empfangen‘. Jenen Ausdruck ‚empfanget‘ hätte er nicht gebraucht, wenn er ihnen beim Anhauchen den heiligen Geist verliehen hätte; denn er passt nur auf solche, welche noch nicht empfangen haben [1].

179. Da Theodor in seiner Christologie dem aristotelischen Begriffe von Natur und Person gefolgt ist, hat man die Behauptung aufgestellt, der enge Anschluss an den Stagiriten habe ihn zum Irrtum von zwei Hypostasen in Christo verleitet. Aristoteles hatte von seinem Standpunkte aus keinen Grund, zwischen Natur und Person einen Unterschied zu setzen, da in der gesammten Schöpfung alle bekannten Substanzen, die nicht Theilsubstanzen sind, zugleich auch Hypostasen und, wenn sie vernünftige Wesen, auch Personen sind [2]. Zur Beobachtung, dass zwei individuelle Naturen zu einer Hypostase vereinigt sein könnten, hatte er in der ganzen geschaffenen Welt keine Gelegenheit, da nur bei der gottmenschlichen Person Christi jener Fall gegeben ist. Wenn nun auch von der Definition des Aristoteles aus eine richtige Fassung des Begriffes Person gewonnen werden kann, so lag doch die Möglichkeit nahe, dass eine exklusive Fassung desselben Veranlassung zu einem Irrtum gab, wie er im Nestorianismus zur Ausgestaltung kam. Jede vollkommene Natur war für Theodor und die nach seinem Schüler benannten Nestorianer eine vollkommene Person [3]. Die beiden Naturen Christi bildeten also, weil ungeschmälert und unversehrt, zwei Personen. Eine Wesensverbindung konnte nach

[1] Ex comm. in Joh. 20, 22. Conc. V oec. coll. IV c. 14. Mansi IX, 208.

[2] Kategor. c. V de substantia. Aristot. Organon ed. Francof. 1598 p. 41. Hieron. ep. 15 ad Damasum papam. Tota saecularium literarum schola nihil aliud ὑπόστασιν nisi οὐσίαν novit.

[3] Quando etenim naturas discernimus, perfectam naturam Dei verbi dicimus et perfectam personam, nec enim sine persona est substantiam dicere perfectam, perfectam autem et hominis naturam et personam similiter. Conc. oec. V coll. IV c. 29. Mansi IX, 215.

seiner Meinung nur zwischen Wesensgleichen wahrhaft stattfinden, nicht aber bei wesenhaft Verschiedenen, da hier eine Vermischung unvermeidlich sei [1]. Die Lehre von einer Person in Christo führte nach ihm nothwendig zu einer Verkümmerung der göttlichen oder menschlichen Natur [2], entweder zum arianischen Irrtum von der Leugnung der Gleichwesentlichkeit des Logos mit dem Vater oder zur Lehre der Apollinaristen von einer Beeinträchtigung der menschlichen Natur in Christo. Eine hypostatische Einigung ohne Leugnung, Verstümmlung und Veränderung des Menschlichen oder Göttlichen kannte er nicht. Zur Aufrechthaltung der unversehrten und unvermischten Vollkommenheit beider Naturen lehrte er eine blos moralische Einigung derselben.

180. Unzweifelhaft lag dieser Lehre der aristotelische Begriff von Natur und Person zu Grunde, und bildete diese wissenschaftliche Auffassung in der Hitze der nestorianischen Streitigkeiten ein Motiv zu hartnäckigem Widerstande und ein Haupthinderniss zur Aussöhnung mit den Orthodoxen. In der Gleichstellung der Begriffe Natur und Person befangen, trennten sich die Nestorianer in der Folge, wo ihnen die Irrtümlichkeit ihrer Lehre vom Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen im Erlöser vorgehalten wurde, um so schwerer von ihrer Lieblingsvorstellung, als sie die Autorität des Stagiriten für sich hatten. Aber in seinem Ursprung ist der Nestorianismus rein historisch zu erklären. Nicht theoretische Doktrinen und philosophische Begriffe veranlassten die Lehre von zwei Hypostasen in Christo, sondern der Gegensatz gegen die arianischen und apollinarischen Irrtümer. Gegen die Arianer galt es die Gottheit des Logos, seine Gleichwesentlichkeit mit dem Vater, sowie gegen die Pneumatomachen die Homousie der dritten Person der Trinität, zu vertheidigen, gegen die Apollinaristen aber war die Vollständigkeit und Unversehrtheit der menschlichen Natur zu erweisen und darzuthun, dass Christus nicht blos Leib und Seele (σῶμα und ψυχή), sondern auch eine vernünftige menschliche Seele (νοῦς, πνεῦμα) nach der von Apollinaris vorgetragenen platonisch-

[1] Ὁ τῆς κατ' οὐσίαν ἑνώσεως ἐπὶ μόνων τῶν ὁμοουσίων ἠλήθευται λόγος· ἐπὶ δὲ τῶν ἑτεροουσίων διέψευσται, συγχύσεως εἶναι καθαρὸς οὐ δυνάμενος. Mai, script. vet. nova coll. T. VII p. 69. Cf. Sachau, Theod. Mops. fragm. syr. Lips. 1869 p. 39.

[2] Leontius von Byzanz hielt dem entgegen: Εἰ ἡ ἕνωσις ἀλλοίωσίς ἐστιν ἁπλῶς, πᾶσα ψυχὴ ἑνωθεῖσα σώματι ἠλλοίωται. Mai, nova coll. T. IX p. XV.

plotinischen Trichotomie gehabt habe. Denn indem Apollinaris mit Leugnung des vernünftigen Geistes Christo dieses nothwendige und wesentliche Constitutiv der menschlichen Natur absprach, gab er die wirkliche Menschwerdung des Logos und die Vollziehbarkeit des Erlösungswerkes auf.

181. Theodor brachte seine Theorie in der Polemik gegen die Apollinaristen, deren Bekämpfung die Aufgabe und das Verdienst der Schule Diodors war, zur bewussten und vollen Entfaltung. In der Voraussetzung, dass in Christus kein Fortschritt der Entwicklung unter Kampf und Uebung gesetzt werden dürfe, schloss Apollinaris, dass er von Anfang an unwandelbar und heilig gewesen und an Stelle des wandelbaren menschlichen Geistes der unwandelbare göttliche Logos getreten sei. Jene Voraussetzung aber, dass im Erlöser eine unter Kampf und Uebung fortschreitende Entwicklung nicht stattgefunden habe, stand nach Theodors Ueberzeugung mit dem evangelischen Berichte in Widerspruch, und die apollinarische Lehre, dass der göttliche Logos an Stelle der vernünftigen Menschenseele getreten sei, war mit der Möglichkeit, das Werk der Erlösung auszuführen, unvereinbar. ‚Wie konnte die Gottheit nach dieser Auffassung statt der empfindenden Seele Furcht vor dem Leiden fühlen?‘ fragt er an die Apollinaristen gewendet. ‚Wozu bedurfte er bei der bevorstehenden Todesnoth des inständigen Gebetes, das er mit lautem Aufschrei zum Himmel emporsandte? Wie konnte er von solcher Angst ergriffen werden, dass in Folge endlosen Bebens nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Evangelisten blutähnliche Schweisstropfen von ihm niederrannen? Wozu bedurfte er des Besuches und der Stärkung durch den Engel bei dem bevorstehenden Leiden, der Ermuthigung und des Hinweises auf die künftige Herrlichkeit?‘ [1] Dass Christus eine vernünftige menschliche Seele, nicht blos das niedere Lebensprinzip (die Psyche) besass, geht auch daraus hervor, dass er, sinnlichen Begierden nicht unterliegend, mehr gegen die Affekte und Leiden der Seele, als gegen die Regungen des Fleisches und die Schmerzen des Körpers zu kämpfen hatte [2]. Denn Christus unterlag wohl

---

[1] Aus dem dritten Buche gegen die Apollinaristen. Conc. V coll. IV c. 4. Mansi IX, 205.

[2] Carni quidem praebuit nihil . . . et maius certamen instituit ad animae

nicht der Sünde, aber der dem gegenwärtigen Weltzustande eigentümlichen Wandelbarkeit und Versuchbarkeit. Die Abmahnung Petri an Christus, in den Tod zu gehen, setzt die Möglichkeit einer Umstimmung in der Seele des Erlösers voraus; aber der Herr wies sie als satanische Versuchung und Beunruhigung seines menschlichen Geistes zurück (Matth. 16, 22. 23) [1]. Wenn die Schrift sagt: Jesus wurde vom Geiste in die Wüste geführt (Matth. 4, 1), so besagt nach dem biblischen Sprachgebrauche der Ausdruck ‚vom Geiste geführt werden' die Leitung, Belehrung, Anleitung Jesu zum Besseren. ‚Jesus kehrte vom heiligen Geiste erfüllt vom Jordan zurück' (Luk. 4, 1) beweist klar, dass er desshalb die Einwohnung des heiligen Geistes in der Taufe empfing, um die Kraft und Stärkung desselben zu erlangen. War aber statt der Seele nur die Gottheit in ihm, so wäre die Ausrüstung mit dem heiligen Geiste überflüssig gewesen [2].

Theodor ging, wie Apollinaris, von der Voraussetzung aus, dass sich zwei in ihrer Unversehrtheit und Vollkommenheit verharrende Wesen nimmer zu einem Ganzen, zu einer Person vereinigen könnten. ‚Wäre mit dem vollkommenen Menschen der vollkommene Gott verbunden, so wären sie zwei,' sagt Apollinaris [3]. Den Irrtum von zwei Personen vermied er, tastete aber die Vollkommenheit der menschlichen Natur an, indem er das Vorhandensein des vernünftigen Geistes in Christo in Abrede stellte. Theodor bekämpfte diese Irrlehre und suchte zu zeigen, wie man es zu denken habe, dass Gottheit und Menschheit in ihrem unversehrten Wesen verharrend in Christo gewissermassen zu einer Einheit und persönlichen Gemeinschaft verbunden worden seien. ‚Sehen wir auf die Unterscheidung der Menschheit und Gottheit, so müssen wir zwei unverkümmerte und vollkommene Naturen und demgemäss zwei Personen (ὑποστάσεις) von einander unterscheiden. Sehen wir aber auf die Vereinigung, so reden wir von

passiones, minus autem ad carnis. Ex libris de incarnat. l. c. c. 27. Mansi IX, 214. Leont. Byz. l. c. III c. 33. Migne T. 86 p. 1373.

[1] Aus dem dritten Buche gegen die Apollinaristen a. a. O. c. 5.

[2] Ebend. c. 6. 7. Mansi IX, 206.

[3] Καὶ γὰρ εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν. Gregor. Nyss. adv. Apoll. c. 39. Migne T. 45 p. 1212. Vgl. Braun, der Begriff ‚Person'. Mainz 1876 S. 122.

einer Person.‘[1] ‚Diese Art der Verbindung nach dem Wohlgefallen bewahrt beide Naturen unvermischt und ungetrennt; sie stellt beide als eine Person dar, ihren Willen als einen, ihre Wirksamkeit als eine mit der ihnen entsprechenden Macht und Herrschaft.‘[2]

182. Die Apollinaristen nannten die Einwohnung des göttlichen Logos in Christo eine substantielle, wesenhafte (κατ᾽ οὐσίαν, οὐσιῶδες), nicht vergleichbar mit der moralischen, wie Gott in erleuchteten und heiligen Menschen wohnt. Theodor aber suchte die Art der Einwohnung Gottes in Christo durch Vergleichung mit dem Wohnen und Wirken Gottes in begnadigten Menschen anschaulich zu machen und wählte zu diesem Behufe Bilder und Ausdrücke, welche schon sein Lehrer Diodor gebraucht hatte[3]. Er untersuchte in seinem Werke über die Menschwerdung, welche Formel die geeignetste sei, und die Gleichartigkeit und Verschiedenheit (καὶ τὸν τρόπον καὶ τίς ἡ τοῦ τρόπου διαφορὰ τῆς ἐνοικήσεως) der Einwohnung Gottes im Menschen Jesus und andern Vernunftwesen darzulegen. ‚Soll man von einer Einwohnung Gottes nach seinem Wesen (κατ᾽ οὐσίαν) oder nach seiner Wirksamkeit (κατ᾽ ἐνέργειαν) reden?[4] Beide Bezeichnungen sind falsch: Die erstere ist ganz ungeeignet, da sie voraussetzt, dass Gottes Wesen ausschliesslich in jenen eingeschlossen sei, in welchen er wohnt, während er doch gemäss seiner Unendlichkeit allgegenwärtig und räumlich nicht umgrenzt ist; oder er müsste sich in jener Art überall, auch in vernunftlosen und unbeseelten Wesen substantiell befinden. Beides ist ungereimt. Von einer substantiellen Einwohnung kann also nicht die Rede sein. Dasselbe gilt von der Einwohnung nach seiner Wirksamkeit.

---

[1] D. h. von einem Prosopon. Conc. V coll. IV c. 29. Mansi IX, 215.

[2] Ὁ τῆς κατ᾽ εὐδοκίαν ἑνώσεως τρόπος ἀσυγχύτους φυλάσσων φύσεις καὶ ἀδιαιρέτους, ἓν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον δείκνυσιν καὶ μίαν τὴν θέλησιν καὶ μίαν τὴν ἐνέργειαν μετὰ τῆς ἑπομένης τούτοις μιᾶς αὐθεντίας καὶ δεσποτείας. Mai, nova coll. T. VII p. 69.

[3] Die Fragmente aus Diodors Buch gegen die Synusiasten bei Leontius von Byzanz gegen die Nestor. u. Eutych. Buch III. Migne T. 86 p. 1385 sqq.

[4] Aus dem siebenten Buch Theodors über die Menschwerdung bei Leontius im angeführten Werke; die Uebersetzung des Fr. Turrianus in bibl. patr. Lugd. T. IX f. 100 sqq., der Originaltext bei Migne T. 66 p. 972 sqq. (Hienach ist das Citat bei Migne T. 86 p. 1386 zu berichtigen, wo die von Leontius mitgetheilten Fragmente übergangen sind.)

Denn Gottes Vorsehung und Regierung ist nicht auf einzelne Wesen beschränkt, sondern erstreckt sich auf die Erhaltung und Leitung des ganzen Weltalls, oder man müsste diese seine Einwohnung nach seiner Wirksamkeit allen Geschöpfen zuschreiben, was wiederum absurd ist. Demnach kann die Einwohnung Gottes weder nach seiner Substanz noch nach seiner Wirksamkeit behauptet werden. Soll nun Gottes Verhältniss zu den bevorzugten Vernunftgeschöpfen, in welchen er wohnt, näher angegeben werden, so ist dafür die Formel zu wählen: Gott wohnt nach seinem Wohlgefallen in ihnen (κατ' εὐδοκίαν), was seiner Etymologie gemäss die beste und schönste Zuneigung zu jenen bezeichnet, die sich ihm mit allem Eifer anschliessen, eine Bedeutung, die das Wort gewöhnlich im Texte der heiligen Schrift hat, z. B. wenn David sagt: Der Herr hat Wohlgefallen an denen, die ihn fürchten und an denen, die auf seine Erbarmung hoffen (Ps. 146, 11). Gemäss seiner Unendlichkeit ist Gott bei allen, seinem Wohlgefallen nach aber ist er den einen fern, den andern aber nahe. In diesem Sinne heisst es beim Psalmisten: Nahe ist der Herr denen, welche zerknirschten Herzens sind, und die demüthigen Geistes sind, denen hilft er (Ps. 33, 19)[1].

Auf diese Weise verglich Theodor das Sein Gottes in Christo mit dem Sein Gottes in gerechten und heiligen Menschen. Gleichwohl aber setzte er die Einwohnung Gottes in beiden nicht völlig gleich, sondern hob nur die Aehnlichkeit und die Gleichartigkeit in einer gewissen Beziehung hervor, sofern Gottes Verhältniss zu den in sittlich-geistiger Gemeinschaft mit ihm Stehenden von seinem Verhältnisse zu den übrigen Geschöpfen unterschieden werden sollte. ‚Obwohl Gott Christo und den Gerechten nach seinem Wohlgefallen innewohnt, sagt er, so findet doch keine völlige Gleichheit der Einwohnung statt, sondern die Art derselben ist verschieden nach dem Grade und der Beschaffenheit des Wohlwollens. Redet man von dem Wohnen Gottes in den Propheten, Aposteln und Gerechten, so wohnt er in ihnen, weil er an ihrer Tugend sein Wohlgefallen hat. In Christo aber behaupte ich die

[1] Οὐκοῦν οὔτε οὐσίᾳ λέγειν οὔτε μὴν ἐνεργείᾳ οἷόν τε ποιεῖσθαι τὸν θεὸν τὴν ἐνοίκησιν. Τί οὖν ἄρα ὑπολείπεται; τίνι χρησόμεθα λόγῳ, ὃς ἐπὶ τούτων ἰδιάζον φανεῖται φυλασσόμενος; Δῆλον οὖν ὡς εὐδοκίᾳ λέγειν γίνεσθαι τὴν ἐνοίκησιν προσήκει. Migne 66, 973.

Einwohnung nicht in dieser Art; denn so wahnsinnig könnte ich ja doch niemals sein, sondern in ihm, als dem Sohne, wohnt er nach seinem Wohlgefallen.‘ [1]

183. Gott wohnt in Christus nach dem Wohlgefallen (κατ' εὐδοκίαν. mit Anspielung auf das göttliche Zeugniss bei der Taufe Jesu, Luk. 3, 22), nach dem Verhältniss und der Beziehung der göttlichen zur menschlichen Natur (κατὰ διάθεσιν, καθ' ἕξιν), nach der Gnade (κατὰ χάριν), nach der Willensrichtung (κατὰ θέλησιν), nach der Gottessohnschaft und Adoption (καθ' υἱοθεσίαν). Ihre Union ist keine hypostatische, sondern eine Einigung der Ehre, des Willens, des Affektes, der Herrschaft und Wirksamkeit [2].

Theodor erklärt uns Gottes Einwohnen in Christo als im Sohne selbst, wenn er sagt: ‚Was will das heissen: Er wohnt in ihm als dem Sohne? Bei seiner Einwohnung hat er den Angenommenen ganz mit sich geeinigt und hat sich ihn zur Theilnahme an all seiner Ehre zubereitet, welche der innewohnende Sohn dem Wesen und der Natur nach selbst besitzt, so dass er gemäss der Einigung mit ihm eine Person ausmacht (ὡς συντελεῖν μὲν εἰς ἓν πρόσωπον) und alle Herrschaft mit ihm theilt, so zwar, dass er alles in ihm vollbringt und auch das Gericht und die Prüfung der Welt durch ihn und seine Ankunft vollzieht. Das also ist der Unterschied zwischen den ihm von Natur eigenen charakteristischen Merkmalen.‘ [3]

So sprach also auch Theodor, wie später die Nestorianer, wenn sie auf die Folgen ihrer Lehre aufmerksam gemacht wurden, von einer Einigung beider Naturen zu einer Person, zu einem Prosopon (nicht Hypostase). Sie konnten dies um so leichter, da Prosopon seinem Etymon nach das Gesicht, die Figur, die sichtbare Gestalt, die persönliche Erscheinungsform bezeichnet, die allerdings für beide Naturen in Christo nur eine war.

[1] Οὐκ ἴσον τὸ τῆς ἐνοικήσεως πάντως εὑρίσκεται, ἀλλ' ἀκόλουθον ἕξει τῇ εὐδοκίᾳ καὶ τὸν τῆς ἐνοικήσεως τρόπον . . . ἐν αὐτῷ μέντοι τὴν ἐνοίκησιν οὐχ οὕτω φαμὲν γεγενῆσθαι, μὴ γὰρ ἂν τοσοῦτο μανείημέν ποτε, ἀλλ' ὡς ἐν υἱῷ· οὕτω γὰρ εὐδοκήσας ἐνῴκησεν. Ib. p. 976.

[2] Migne 66, 972 sqq. Mai, nova coll. VII, 69. T. IX p. XIV.

[3] Παρεσκεύασε αὐτὸν (Χριστὸν) συμμεταπασχεῖν αὐτῷ πάσης τῆς τιμῆς, ἧς αὐτὸς ὁ ἐνοικῶν υἱὸς ὢν φύσει μετέχει, ὡς συντελεῖν μὲν εἰς ἓν πρόσωπον κατά γε τὴν πρὸς αὐτὸν ἕνωσιν, πάσης δὲ αὐτῷ κοινωνεῖν τῆς ἀρχῆς. Leont. Byz. ex libro VII de incarn. Migne 66, 976.

Theodor lehrte eine blos relative und moralische Einigung zwischen dem Logos, der seinem Namen und Wesen nach Sohn Gottes ist, und dem Menschen, in welchem er wohnte, aber immerhin nicht eine partielle, sondern vollständige Verbindung beider, vermöge deren Gott das Wort diesem an der ganzen ihm selbst eigenen Ehre, Herrlichkeit, Herrschaft und Richtergewalt Antheil gab [1]. Ja in dieser Beziehung gestand er sogar eine Vertauschung der Benennungen der Naturen zu. ‚Ihre Vereinigung nach dem Wohlgefallen, sagt er, bewirkt, dass beiden nach der Homonymie derselbe Name gegeben wird, dass sie dieselbe Herrschaft, Würde, Macht mit einander theilen, keine Trennung unter ihnen stattfindet; vermöge jener wird aus beiden eine Person gebildet und eine Person genannt.‘ Diese und ähnliche Erklärungen klingen bei oberflächlicher Betrachtung ganz orthodox. Es konnte daher seinem Vertheidiger Facundus von Hermiane nicht schwer fallen, eine grosse Zahl Stellen zu seiner Rechtfertigung aus seinen Werken zusammenzutragen. So hebt er (IX, 3) aus dem fünften Buche über die Menschwerdung die Stelle hervor: In Unterscheidung der Naturen findet man, dass ein anderes Gott das Wort, ein anderes das Angenommene ist; in Anbetracht der Person ist dies zugleich ein und derselbe, jedoch ohne Vermischung der Naturen, nemlich wegen der zwischen dem Annehmenden und Angenommenen eingetretenen Einigung.

184. In anderen Stellen betonte er die Trennung aufs schärfste. ‚Man sagt mir: Trenne nicht den Menschen und Gott, sondern nenne ihn ein und denselben Menschen. Ist denn vielleicht die Wesenheit des Menschen und Gottes, des Herrn und Knechtes, des Schöpfers und Geschöpfes nur eine? Der Mensch ist dem Menschen gleichwesentlich, Gott aber Gott consubstantial. Wie kann also Mensch und Gott durch Einigung einer sein, einer der Erlöste und Erlöser, der vor aller Zeit ist, und der aus Maria in Erscheinung trat?‘ [2]

---

[1] Theodor im Briefe an Domnus: Ἡ κατ᾽ εὐδοκίαν τῶν φύσεων ἕνωσις μίαν ἀμφοτέρων τῷ τῆς ὁμωνυμίας λόγῳ ἐργάζεται τὴν προσηγορίαν, τὴν αὐθεντίαν, τὴν δυναστείαν, τὴν δεσποτείαν, τὴν ἀξίαν, τὴν ἐξουσίαν, μηδενὶ τρόπῳ διαιρουμένην, ἑνὸς ἀμφοτέρων κατ᾽ αὐτὴν προσώπου καὶ γενομένου καὶ λεγομένου. Mai, nova coll. VII, 69 col. 2.

[2] Constit. Vig. c. 51. Mansi IX, 89.

Zur Erklärung, wie man sich die Verbindung der Gottheit und Menschheit zu denken habe, bediente er sich der Vergleichung, wie Mann und Weib in gewisser Beziehung ein Leib genannt würden (Ephes. 5, 31) [1]. Ein anderes beliebtes Bild war ihm die Vorstellung, dass Gott im Menschen Jesus wie in einem Tempel wohnte, dessen sich die Gottheit als ihres Organes bediente. Auf die Frage der Gegner, ob Christus barmherzig oder der Barmherzigkeit bedürftig, Erwecker von den Todten oder der Erweckung bedürftig sei, die er als eine hinterlistige bezeichnet, will er die Antwort mit dem Hinweis auf die beiden Naturen aus den heiligen Schriften geben. ‚Als nemlich unser Herr nach Jerusalem gekommen war und die Verkäufer der Tauben und Schafe aus dem Tempel jagte, sprach er: Dies ist ein Bethaus, nicht ein Markthaus (Joh. 2, 16). Als nun die Juden ein Zeichen seiner Vollmacht für Abschaffung der althergebrachten Gewohnheit und Uebung von ihm begehrten, sagte er ohne weitere Erklärung: Zerstöret diesen Tempel und in drei Tagen will ich ihn wieder herstellen. Der Evangelist aber fügt die Erklärung bei: ‚Das aber sagte er vom Tempel seines Leibes.‘ Wäre es nun nicht ein Widerspruch, zu sagen: Der Auferweckende ist der, welcher auferweckt werden soll und der Auferweckende der Zerstörbare? Der Zerstörbare bedarf offenbar eines Erweckers; dieser aber ist leidensunfähig und erweckt durch seine Macht den der Zerstörung Verfallenen. So geht also aus der Schrift selbst klar und unzweideutig die Folgerung hervor: Ein anderer ist der Zerstörte, ein anderer der Erwecker. Der der Auflösung Verfallene ist ein Tempel, der ihn Wiederherstellende ist Gott das Wort, welcher die Verheissung gibt, er werde den zerstörten Tempel wiederherstellen. Nothwendig also muss man den Unterschied der Naturen hieraus ersehen und zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen.‘ [2]

Beliebt ist bei ihm ferner die Vergleichung der menschlichen Natur mit einem Gewande, welches die Gottheit verhüllte, die Ausdrucksweise der Aneignung, Annahme (assumptio, susceptio),

---

[1] Conc. V coll. IV c. 29. Mansi IX, 215. Leont. Byz. ex Theod. lib. VIII de incarn. Migne 66, 981.

[2] Aus dem eilften Buche über die Menschwerdung bei Sachau, Theod. Mops. fragm. syr. Lips. 1869 p. 51. Aehnlich Nestorius im Brief an Cyrill. Mansi IX, 313.

äusseren Verbindung (συνάφεια, σύλληψις) der menschlichen Natur. ‚Wenn die zwei Naturen, Leib und Seele (ψυχή), welche angenommen sind, sich nicht gegenseitig und nicht Gott dem Worte ähnlich sind, welches sie angenommen hat, machen sie für sich auch keine andere Person aus wegen der Verbindung (συνάφεια) mit Gott dem Worte, und das könnte auch nicht eine dritte Natur, die Vernunft, zu stande bringen, wenn sie nach ihrer (der Apollinaristen) Ansicht hinzugefügt würde.‘ [1]

185. Apollinaris gebrauchte die Vertauschung der Prädikate beider Naturen (ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων) als Merkmal der Einheit. Theodor gab die Uebertragung der Prädikate nur in einer gewissen Beziehung zu, sofern die menschliche Natur die Ehre, Gnade, Herrschaft und Macht von der göttlichen erhielt, verwarf aber die unbedingte Uebertragung der göttlichen und menschlichen Eigenschaften, namentlich die Zueignung des Menschlichen an Gott das Wort als unstatthaft und erklärte sie als häretische Begriffsverwirrung. Die Ausdrücke ‚Gott der Logos ist geboren aus Maria der Jungfrau‘, ‚Gott ist Mensch‘, ‚Gott hat für uns gelitten‘, ‚Gott ist am Kreuze gestorben‘, ‚das göttliche Fleisch und Blut des Herrn‘ u. dgl. sind ihm wahnsinnige Begriffsverwechselung, eine Injurie und Blasphemie der Gottheit [2]. Er will eine solche Uebertragung der Eigenschaften von der einen auf die andere Natur zur Bezeichnung ihrer Einheit nur mit dem ausdrücklichen Beisatze der verschiedenen Beziehung der Prädikate auf den Sohn dem Wesen oder auf den Sohn dem Fleische und der Gnade nach gestatten, welch letzterer durch Aneignung und Aufnahme in die Verbindung mit dem wesensgleichen Gottessohn Anspruch auf die Gottessohnschaft erhielt. ‚Fragt man mich, ob Maria ἀνθρωποτόκος oder θεο-

[1] Sachau, Theod. Mops. fragm. syr. p. 39 passim. Cf. Symb. Theod. Mops. Mansi, conc. coll. IV, 1349. Migne 66, 1017: Ὁ δὲ δεσπότης θεὸς λόγος ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον . . . ἐκ ψυχῆς τε νοερᾶς καὶ σαρκὸς συνεστῶσα ἀνθρωπίνης . . . ἀπορρήτως συνῆψεν ἑαυτῷ . . . ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ πατρός, ᾧπερ οὗτος συνημμένος τε καὶ μετέχων θεότητος κοινωνεῖ τῆς υἱοῦ προσηγορίας τε καὶ τιμῆς . . . ὁ ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας ληφθεὶς σωτηρίας κτλ. Cf. Ps. 8. Migne 66, 1004.

[2] Est quidem dementia deum ex virgine natum esse dicere. Constit. Vig. cap. 1. Mansi IX, 66. Cf. c. 45. — Age, omnia simul confundamus, et nulla iam sit discretio nec dei formae nec servi formae, nec templi sumpti nec eius qui in templo habitavit, nec eius qui solutus est nec eius qui suscitavit. L. c. c. 8.

τόκος sei, so sind meinerseits beide Benennungen zulässig, das erstere der Natur der Sache gemäss, das letztere der Relation und Beziehung nach, insofern Gott in dem von ihr geborenen Menschen wohnte, zwar nach seinem Wesen in ihm nicht begrenzt, aber nach dem Verhältniss seiner Gesinnung in ihm befindlich.‘ [1]

186. Aus dieser Verhältnissbestimmung der beiden Naturen in Christo ist Theodor der Vorwurf erwachsen, dass er den Herrn zu einem blossen Menschen degradiere, die Gottheit des Erlösers leugne und in jüdischen Anschauungen befangen sei. Leontius von Byzanz beschuldigt ihn, dass er mit Verachtung der Leuchten der Kirche den nicänischen Glauben verstümmelt und zerstört und in seinem Symbolum neben dem Bekenntniss der Trinität auch seinen Glauben an den Herrn Jesus Christus ausgesprochen und hiemit eine vierte Person in die Trinität eingeführt habe, indem er unsern einen Christus und Herrn in zwei Personen theile, Gott die göttlichen Eigenschaften und seine höhere Geburt, Christo aber eigens das menschlich Angemessene und Menschliche, vorab die Geburt aus der Jungfrau, zuweise. Er stelle den Menschen Christum als neues Idol neben der Trinität zur Anbetung dar. ‚Du lehrst nicht, dass dem menschgewordenen Gott, sondern dem Menschen, welcher den Ehrennamen Gott erhielt (θεοῦ προσηγορίᾳ τετιμημένῳ), ewige Anbetung gebühre. ‚Du lehrst, dass deinem Christus in einer gewissen Beziehung die ihm gezollte Anbetung zukomme, wie wenn zum Beispiel auf einen König die der Trinität gebührende Ehre bezogen würde.‘ Leontius schliesst sein scharfsinniges Werk gegen die Nestorianer und Eutychianer mit dem schon von Eusebius von Doryläum erbrachten Nachweis, dass er die Lehre des Paul von Samosata erneuere.

Es war Theodors Absicht keineswegs, dergleichen Theorien vorzutragen, und er that es an sich auch nicht. Aber jene Anschuldigungen waren nicht ohne Grund; sie waren die richtig gezogenen Schlussfolgerungen aus seiner Lehre vom Verhältnisse des Menschlichen und Göttlichen in Christus. Bei der scharfen Trennung und Scheidung der göttlichen und menschlichen Natur

[1] Ὅταν τοίνυν ἐρωτῶσιν, ἀνθρωποτόκος ἢ θεοτόκος ἡ Μαρία, λεγέσθω παρ' ἡμῶν ἀμφότερα· τὸ μὲν γὰρ τῇ φύσει τοῦ πράγματος, τὸ δὲ τῇ ἀναφορᾷ. Ex lib. XV de incarn. Migne 66, 992.

betrachtete er Christum als blossen Menschen und als Sohn der Gnade nach. Er lehrte zwei Söhne Gottes: einen Sohn, consubstantial dem Vater, und einen Sohn aus Maria der Jungfrau, welcher durch Kampf und Versuchung von Stufe zu Stufe zu einem immer höheren Grade der Gnade, Erkenntniss und Tugend gelangte und mit der Auferstehung endlich in den Zustand der Unwandelbarkeit erhoben und vergöttlicht worden ist. Zum Himmel aufgefahren, thronet er zur Rechten Gottes des Vaters.

187. Theodor lehrte also mit einer Zweiheit der Naturen eine Zweiheit der Personen. Er konnte sich die ganze und ungeschmälerte menschliche Natur mit Leib und Seele, mit Vernunft und freiem Willen ohne selbständige Hypostase nicht denken. Spricht er gleichwohl von einer ἕνωσις εἰς ἓν πρόσωπον, so räumt er der göttlichen Natur wohl einen vorwiegenden Einfluss auf die menschliche Natur ein, betrachtet ihre Einigung und Verbindung aber immerhin nicht als eine physische, substantielle und hypostatische, sondern nur als accidentelle, relative und moralische, in beständiger Befürchtung, mit der Einpersönlichkeit κατ' ὑπόστασιν eine Wesensvermischung und Veränderung zu lehren. Jesus, der Sohn Marias und der gleichwesentliche Sohn Gottes des Vaters sind daher zwei verschiedene Hypostasen, wie sie zwei unvermischte Naturen sind, aber enge mit einander verbunden. Der göttliche Logos wohnte im Sohne Marias wie in einem Tempel. Dieser ist seine Umhüllung, wie ein Kleid den Menschen einhüllt, und das Organ zur Bethätigung der Erlösung. Die Incarnation des Logos ist eine blosse Einwohnung des göttlichen Wortes im Menschen Jesus. Der Logos hat nicht gelitten und ist nicht von der Jungfrau geboren, sondern er hat nur Wohnung gehabt in demjenigen, der von Maria geboren ist und gelitten hat. Denn Gott kann nicht geboren werden, nicht leiden und sterben. Er verwechselte die conkreten und abstrakten Ausdrücke und setzte den Satz: ‚Gott ist geboren, gestorben‘, gleich dem: ‚Die Gottheit ist geboren, gestorben.‘ Was von der Person gilt, ward auf die Natur der Gottheit übertragen und dann als Unverstand und Gotteslästerung geschmäht, als ob Geburt und Sterben in kirchlichem Sinn von der göttlichen Natur und nicht vielmehr von der göttlichen Person prädiziert würden.

Dritter Abschnitt.

Fortblühen der Theologie Theodors an den nestorianischen Schulen zu Edessa und Nisibis.

---

188. Als die Nestorianer nach Verurtheilung ihres Lehrsystems auf dem Concil zu Ephesus (431) im römischen Reiche keinen Schutz mehr fanden, suchten sie eine Zufluchtsstätte in dem benachbarten Perserreiche, in welchem die christliche Religion nicht die herrschende, sondern neben dem Parsismus nur geduldet und öfter aufs grausamste verfolgt war. Die persischen Könige, welche seit mehr als hundert Jahren mit dem griechisch-byzantinischen Kaiserreiche in blutige Kriege verwickelt waren, begünstigten die Verbreitung der neuen Lehre schon im Interesse der Politik. Mit Argwohn hatten sie von jeher die Christen in den vorderpersischen Provinzen betrachtet und einer gefährlichen Hinneigung zum oströmischen Reiche verdächtigt. Jetzt fanden sie in der aufkeimenden neuen Lehre eine erwünschte Gelegenheit, die Bekenner der christlichen Religion, welche sich in ihren Ländern befanden, der orthodoxen Kirche und dem oströmischen Reiche durch Sektenhass zu entfremden und von jenem vermeintlichen Einflusse loszutrennen. In dieser Absicht gewährten sie den Abgefallenen günstige Aufnahme und grösseren Einfluss auf die Staatsverhältnisse. Die einheimischen Christen wurden durch die häretischen Fremdlinge mit List und Gewalt für den Glauben an die zwei moralisch geeinten Personen in Christo gewonnen. Politische Massnahmen und die Errichtung nestorianischer Kirchen, Bischofsstühle und Schulen beförderten das Schisma.

189. Der vornehmste Sitz, von welchem die Verbreitung dieser Religionspartei nach Persien ausging, war die hochberühmte

Schule für Ausbildung persischer Christen und Priester zu Edessa in Mesopotamien, deren Gründung in die Urzeit des Christentums zurückreicht [1]. Der Unterricht daselbst wurde in griechischer und aramäischer Sprache ertheilt. Die Stadt Edessa ward seit dem entscheidenden Beschlusse der ephesinischen Synode der Schauplatz der heftigsten Streitigkeiten zwischen den Rechtgläubigen und den Abtrünnigen. Die theologische Schule für christliche Perser wurde seit 431 von nestorianischen Lehrern geleitet, welche das Ansehen ihrer verehrten Häupter, des Diodor und Theodor, überaus hochhielten, und bildete den Stützpunkt für Verbreitung des Nestorianismus im persischen Reiche. Als besonders eifrige Vertheidiger der neuen Lehre sind zu nennen: Acacius aus Assyrien, Barsumas von Nisibis, Maanes von Ardeschir, Absotas von Ninive, Johannes Garmachita, Michäas Dagon, Paulus Huzita, Abraham der Meder, Narses, Ezelias und vor allen der Presbyter Ibas [2].

Der Bischof der Stadt, Namens Rabulas, stand fest im alten Glauben und unterhielt ununterbrochene Kirchengemeinschaft mit den vordersyrischen Bischöfen und dem Patriarchen Cyrill von Alexandrien. Er sprach in Folge Synodalbeschlusses das Anathem öffentlich über die gefeierten Lehrer Diodor und Theodor aus und erwirkte vom Kaiser Theodosius die Vertreibung der häretischen Professoren und Zöglinge (Assem. III. II. 70). Diese flüchteten in die benachbarten persischen Provinzen und verbreiteten alldort den Samen der neuen Lehre. Mehr noch wirkte der Presbyter Ibas durch seinen bekannten Brief [3] an Bischof Maris von Ardeschir in Persis und durch Uebersetzung der Schriften Diodors und Theodors in die syrische Kirchensprache der Perser [4], wobei ihm Cumas und Probus helfend zur Seite standen. In seinem Briefe an den Bischof Maris wird Nestorius nicht minder getadelt als Cyrill, weil er sich durch Bestreitung des der Mutter Christi bei-

[1] Assemani, bibl. or. T. III P. I p. 69. III. II. 69. 926. Mai, scriptor. vet. nova coll. T. IX p. XIII. Migne, patr. ser. gr. T. 86 p. 1397.

[2] Assem. l. c. I. 352. III. II. 69. III. I. 66.

[3] Ueber diesen Brief s. Assem. III. I. 172, besonders III. II. 70—73. und Harduin, conc. chalc. II. 530.

[4] Le Syriaque était presque une langue savante dans l'empire des Sassanides. Renan, Journal Asiatique 4. série T. XIX p. 311.

gelegten Prädikates θεοτόκος den gerechten Tadel aller kirchlich Gesinnten zugezogen hatte. Dies mochte vorzüglich Anlass und Grund sein, warum sich die neue Sekte gegen den Namen ‚Nestorianer' verwahrte und lieber Schüler Theodors oder chaldäische Christen nannte (Assem. III. II. 75). Den Cyrill aber beschuldigte er, dass er in Christo nur eine Natur lehre und dem Apollinarismus verfallen sei.

Als Ibas im Jahre 435 Nachfolger des orthodoxen Rabulas auf dem Bischofssitze zu Edessa wurde [1], kehrten die häretischen Lehrer wieder zurück und stellten die alte Pflanzschule für den persischen Klerus alldort wieder her. Die Spaltung wurde durch das Concil von Chalcedon 451, welches die Lehre der Monophysiten verwarf und hiemit den schärfsten Gegensatz gegen den Nestorianismus als irrtümlich brandmarkte, nicht beigelegt, wozu das Verfahren des alexandrinischen Patriarchen Dioskur nicht wenig beitrug. Ibas starb am 28. Oktober 457, nachdem er zur gesunden Lehre zurückgekehrt war. Die Nestorianer zählen ihn unter ihre Kirchenlehrer.

190. Den wirksamsten Einfluss zur Verbreitung und Befestigung der nestorianischen Kirche in Persien übte der Metropolit Barsumas [2] von Nisibis, welcher als Lehrer theodorischer Richtung ehedem von Rabulas aus Edessa vertrieben worden war. Eine vieljährige Wirksamkeit als Bischof der genannten Stadt (435 bis 489) gab ihm hiezu die beste Gelegenheit. Er zog, von persischen Soldaten begleitet, in den Provinzen umher, nöthigte die Geistlichen, welchen er die Ehe zur Vorschrift machte, mit ihm in Gemeinschaft zu treten, und zwang ihnen und den Gemeinden die neue Lehre auf. Was Widerstand leistete, wurde getödtet. Viele ihrer Kirche treu ergebene Bischöfe traf dieses Schicksal. Die Zahl der Christen, welche durch ihn das Leben verloren, wird auf 7700 angegeben [3]. Der persische König Pheroces (461 bis 488) gewährte ihm für sein blutiges Werk Schutz und Bei-

[1] Assem. III. I. 85. Ebenda über Cumas und Probus.

[2] Assem. II. 403. III. I. 66. 393 sqq. 429.

[3] Neander, Gesch. der christl. Rel., Gotha 1856 S. 724, versagt diesen Berichten, namentlich des Barhebräus, die volle Glaubwürdigkeit. Anders Döllinger, Gesch. der christl. Kirche. Landsh. 1835. I. 2. S. 120. Vgl. Hergenröther. Handb. der allg. Kircheng. Freib. 1876 I S. 220.

stand. Der im Jahre 496 auf den erzbischöflichen Stuhl von Modaina (‚der zwei Städte‘ Seleucia und Ktesiphon) erhobene Laie Babäus riss die Metropolitankirche von Modaina von der Verbindung mit dem Patriarchat Antiochien los, erklärte den Erzbischof von Seleucia-Ktesiphon zum Katholicus oder Patriarchen sämmtlicher nestorianischen Kirchen des Orientes und vollendete die Organisation dieser Kirchenpartei. Diese lehrte zwei Hypostasen in Christo in einer Erscheinungsform (Prosopon).

191. Der griechische Kaiser Zeno zerstörte auf Betrieb des edessenischen Bischofs Cyrus im Jahre 489 die Pflanzschule für den persischen Klerus zu Edessa wegen ihres nestorianischen Bekenntnisses und errichtete an deren Stätte eine Kirche zu Ehren Mariä der Gottesgebärerin [1]. Daran knüpfte sich nun aber die wichtige Folge, dass diese Schule nach Nisibis verpflanzt wurde, wo sie sich unter dem Schutze der persischen Herrschaft frei entwickelte und für mehrere Jahrhunderte zu grösserer Blüthe entfaltete. Von dieser Schule aus entstanden andere theologische Anstalten der Nestorianer, die hier gebildeten Zöglinge gelangten grossentheils zur bischöflichen Würde, und so förderte Nisibis, dieser Brennpunkt theologischer Wissenschaft, die raschere Verbreitung des Nestorianismus im Innern von Persien. Unter diesen Verhältnissen verschwanden die Katholiken allmählich in den Provinzen des Perserreiches, teils verjagt und gemordet, teils von den Nestorianern und Monophysiten absorbiert [2].

Die Anstrengungen, welche Rabulas von Edessa, die Primaten von Seleucia, Babuäus und Acacius, sowie Simeon und Maras von Amida für Erhaltung und Befestigung des orthodoxen Glaubens gemacht hatten, waren gegenüber fortgesetzten Gewaltthaten und Parteiungen nicht für die Dauer wirksam und erfolgreich.

In dieser auf den Trümmern der Schule von Edessa entstandenen Lehranstalt zu Nisibis, welche bis ins späte Mittelalter bestand, wurden vorzugsweise theologische Studien getrieben, für welche die Lektüre und die Erforschung der heiligen Schriften durchweg die Grundlage bildete. Für das Verständniss und die

[1] Chron. Edess. Assem. I. 406. III. II. 70. 926 sq. II. 402. — Cyrus, Bekämpfer der Nestorianer, wird von Papst Hormisdas unter die Acephaler gerechnet. Assem. I. 353 not. 1.

[2] Assem. III. II. 170 sqq.

Auslegung derselben waren die hermeneutischen Grundsätze und die Lehrmethode des Theodor von Mopsuestia massgebend. Mit dem Nestorianismus fanden auch die Schriften des Diodor, Nestorius und namentlich die dogmatischen und exegetischen Werke des Theodor Aufnahme und wurden nicht blos in die chaldäische und syrische Sprache, sondern auch in das Armenische und Persische übersetzt und mit grosser Geschäftigkeit im ganzen Oriente unter den Glaubensgenossen verbreitet [1]. Mit ängstlicher Sorgfalt wachten sie darüber, dass sie nicht in die Hände der Katholiken und Monophysiten kamen, um sie Uneingeweihten vorzuenthalten und vor Vernichtung zu schützen. Die Commentare des Theodor standen bei den Nestorianern von jeher in so hohem Ansehen, dass ein jeder, welcher sie verwarf oder nicht als Richtschnur der Erklärung beachtete, als Häretiker galt und mit dem Anathem belegt wurde.

192. Narses mit dem Beinamen Garbono (Leprosus) [2] ist als Begründer der nestorianischen Schule für Zöglinge des Perserreiches in Nisibis (489) anzusehen und hatte vor seiner Vertreibung aus Edessa alldort bereits 20 Jahre als Erklärer der heiligen Schriften im Verein mit Barsumas, Acacius, Maanes und den übrigen Vorkämpfern des Nestorianismus gewirkt. In Nisibis entfaltete er eine lange Reihe von Jahren eine rastlose Lehrthätigkeit und war zugleich auf literarischem Gebiete, in Prosa und Poesie, überaus produktiv. Er erhielt als Schöpfer sechssilbiger Lieder den ehrenden Beinamen ‚Cither des heiligen Geistes‘ und wurde als ‚Zunge des Orients und Dichter der christlichen Religion‘ bei Mit- und Nachwelt gefeiert. Wie aus dem Katalog der syrischen Schriftsteller des nestorianischen Metropoliten von Soba (Nisibis) und Armenien, Ebedjesu († 1318) zu ersehen ist, verfasste er Commentare über viele Bücher des alten Testamentes, schrieb 365 Reden, eine Liturgie, eine Erklärung der Eucharistie und Taufe, Hymnen und Werke moralisch-paränetischen Inhaltes. Von der Grösse seines Rufes gibt die Legende Zeugniss, dass ihm

[1] Assem. III. II. 70. III. I. 30. Liberati Brev. c. X. Mai, script. vet. nova coll. I ed. 1825 p. XXI. Ist unter ‚Persisch‘ auch vielfach Syrisch zu verstehen, so ist die Uebersetzung der Schriften Theodors in die genannten Sprachen doch zweifellos.

[2] Assem. III. I. 63 sq. III. II. 70. 927.

bei Erklärung der heiligen Schrift Engel in leiblicher Erscheinung zur Seite gestanden, woraus sich sein Verhältniss zum ‚Commentator' erklärt. Diese Sage entstand nemlich dadurch, dass er die heilige Schrift in treuem Anschluss an die Methode und Lehre Theodors von Mopsuestia exponierte. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit lockte von allen Seiten eine grosse Menge Schüler herbei. An seiner Seite waren die genannten Nestorianer thätig, welche gleichzeitig mit ihm aus Edessa vertrieben worden waren.

193. Nach dem gefeierten Narses wirkten als Vorsteher und Lehrer der Schule zu Nisibis [1] sein Schwesterenkel Abraham und Johannes, einer seiner Schüler, Mar Abas, Paulus, zu dessen Füssen Junilius Africanus als Schüler gesessen, Hanan Adjabenus, Jesujabus Arzunita, Joseph Huzita, Abraham Cheddadi oder Cardachi, Jesujabus Gardalensis, Jesujabus Adjabenus und andere. Unter der Vorstandschaft Hanans (um das Jahr 570) erreichte nach dem Berichte des Nestorianers Amru die Frequenz der Schule die hohe Zahl ‚achthundert', womit sie auf den Gipfelpunkt ihrer Blüthe gelangte (Assem. III. I. 81). Im neunten Jahrhundert waren die chaldäischen Schulen von der Höhe des alten Ruhmes herabgesunken.

Da ich den genannten Paulus, nachmaligen Metropoliten von Nisibis, als den Gewährsmann des Junilius betrachte, und der Fall denkbar ist, dass der von ihm mitgetheilte Grundriss der biblischen Einleitung nicht ihm, sondern einem früheren Lehrer als Verfasser angehört, erregt ausser den genannten Autoren noch Mar Abas, der spätere Patriarch, dessen Schüler Paulus gewesen, unser vorzügliches Interesse.

Ueber sein Leben [2] geben uns Barhebräus und Amru Aufschluss. Er war Magier von Geburt. Nach seiner Bekehrung zum Christentume ging er nach Nisibis und lernte die syrische Sprache. Um sich die Kenntniss des Griechischen zu verschaffen, begab er sich nach Edessa, wo er Schüler des Jakobiten Thomas wurde. Nach genügender Ausbildung reiste er in Gesellschaft seines Lehrers nach Alexandrien und übertrug mit Beihülfe desselben das ganze alte Testament von der griechischen in die sy-

[1] Assem. III. I. 64. III. II. 927.

[2] Assem. III. I. 75 sqq. II. 411 sq.

rische Sprache. Nach Amru ‚interpretierte er das syrisch, was Thomas griechisch übersetzte, und so sammelten sie mit vereinter Thätigkeit die Bücher des Mar Theodor'. Dies scheint die Erklärung der Worte des Barhebräus zu sein, wenn dieser von einer Uebersetzung des alten Testamentes vom Griechischen in das Syrische spricht. Beide reisten dann, fährt Amru fort, nach Constantinopel, wo sie zur Anathematisierung der drei Väter (des Diodor, Theodor und Nestorius, Assem. III. II. 93) gezwungen werden sollten. Ihre Weigerung mussten sie fast mit dem Leben büssen. Sie sannen auf Flucht und entkamen heimlich nach Nisibis, wo Mar Abas auf dringendes Ersuchen der dortigen Bewohner (Schüler) die Wissenschaften lehrte. Er zeichnete sich durch Beredtsamkeit aus und legte die Unsittlichkeit des Zoroaster und die Verkehrtheit seiner Glaubenssätze dar. Um diese Zeit wurde er nach dem Tode des Paulus (um 535) zum Patriarchen erwählt. Als solcher errichtete er eine Schule in Modaina und verfasste viele Commentare. Auch bestand er eine Disputation mit dem Könige Chosroes Nuschirwan, die er mit der Einkerkerung büssen musste, welche seinen Tod zur Folge hatte. Ebedjesu führt von ihm Commentare an über die Genesis, die Psalmen, Proverbien, über die Briefe an die Römer, den ersten und zweiten an die Korinther, über die drei folgenden Briefe und über den Brief an die Hebräer. Ausserdem verfasste er Homilien, Sermonen und Scholien über die Psalmen und liturgische Vorschriften. Seine Synodalbriefe haben theilweise Eingang in das chaldäische Pontifikale gefunden.

Als seine Schüler nennt Amru (Assem. II. 412. III. I. 86) Narses, Bischof von Anbara, Jakob, Metropolit von Beth-Carma, Paulus, Metropolit von Nisibis, der uns noch mehrfach begegnen wird, Ezechiel, Bischof von Zuabia, welcher später Patriarch von Seleucia wurde, Kajura, Lehrer zu Hirta, und die Vorstände der Schule zu Seleucia, Ramjesu und Isai, ferner Moses, Bischof von Carcha, Barsabas, Bischof von Sciaakerda, David, Metropolit von Maru, Sciubchalmaran, Bischof von Cäsarea, Sergius, Lehrer von Haza oder Adjabene (Arbela), Jakob, Lehrer an derselben Schule, und Thomas von Edessa. Letzterer wird sonst (Assem. III. I. 75) sein Lehrer genannt.

Aus dem Gesagten lässt sich auf seine umfassende Bildung

schliessen, die sich auch sein Schüler Paul, der Gewährsmann des Junilius, zu eigen machte. Unter seinen Werken aber finden wir keines, welches mit der junilischen Isagogik verglichen werden könnte. Das Gleiche gilt von den literarischen Erzeugnissen der übrigen genannten Schriftsteller, über welche Ebedjesu in seinem Bücherkataloge berichtet.

194. Professoren und Schüler zu Nisibis besassen gewisse Vorrechte in der nestorianischen Kirche und nicht minder im Staate als öffentlich angestellte Lehrer [1]. Die Schule hatte einen bestimmten Studienplan und war in verschiedene Klassen eingetheilt. Nicht blos künftige Geistliche, auch Laien erhielten hier für ihren künftigen Lebensberuf als Aerzte, Rechtsgelehrte u. dgl. die nöthige Vorbildung, welche nach der aristotelischen Systemlehre ganz auf Grundlage des positiven Christentums mittels des biblischen Studiums angeeignet wurde.

Drei hervorragende Lehrer gaben der Schule Vorschriften zur Regelung der Studienordnung: Narses unter dem Metropoliten Barsumas, Abraham unter Hosee, dem Nachfolger des Barsumas, und Hanan unter Achadabue (um 570). Die Schüler hatten sich durch Lesung der heiligen Schriften vorerst eine summarische Uebersicht über die ganze biblische Offenbarung zu verschaffen; dann schritten sie zum Studium der Väter und ihrer Commentare über die heiligen Schriften. Aus einem uns von Ebedjesu mitgetheilten Synodalkanon ersehen wir, dass den Scholaren ein dreijähriger Kurs [2] für das Studium des alten und neuen Testamentes vorgeschrieben war, wobei sie sich zugleich die Psalmen zu eigen machen und Uebung im Hymnengesang verschaffen mussten. Im ersten Jahre hatten sie den ersten Theil der Intersessionen (d. h. Gebete für die Tag- und Nachtzeiten, Lobgesänge u. dgl.), das Buch des Paulus [3] und den Pentateuch abzuschreiben und sich gleichzeitig im Chorgesange der Klagelieder für die Verstorbenen

---

[1] Assem. III. II. 92. 946.

[2] Assem. III. II. 939. Mai, nova coll. T. X p. 110.

[3] Ich zweifle nicht, dass wir unter dem Buche des Paulus die unten folgende methodische Anleitung zum tieferen Schriftstudium zu verstehen haben, welche sich die Zöglinge in Nisibis, scripturarum superficie instructi, anzueignen hatten. Vgl. unten § 207. Die Briefe des Apostels sind hiemit nicht gemeint, da das neue Testament dem dritten Jahreskurse zufällt.

zu üben. Im zweiten Jahre war ihnen zur Pflicht gemacht, den zweiten Theil der Intersessionen, das Psalterium Davids und die Propheten zu schreiben und mit dem Unterrichte und den schriftlichen Uebungen die Sakramentalhymnen zu verbinden. Aufgabe des dritten Kurses war es, eine Abschrift von dem neuen Testamente und dem Reste der Intersessionen herzustellen und mit den Lesestücken die Gesänge zu erlernen. Der Patriarch Sabarjesus [1] traf (834 n. Chr.) beim gänzlichen Verfall der Schulen Aenderungen in der Studienordnung, die aber nicht wesentlicher Natur waren. ‚Nach alter Sitte' hatten die jungen Leute vorerst die Psalmen zu lesen, dann den Pentateuch zu studieren und die Intersessionen sich anzueignen, zuletzt nach der gebräuchlichen Reihenfolge zu den Propheten überzugehen, zu Isaias, dem Zwölfpropheten-Buche, Jeremias, Ezechiel, Daniel, und mit dem neuen Testamente ihre Studien zu beschliessen. Er aber verordnete, dass auf die Psalmen und die Gesänge des Officium das Studium der Evangelien und der Apostel und endlich die Abschnitte und Perikopen des alten Testamentes folgen sollten. Nach Vollendung dieses positiv christlichen Unterrichtes, der ganz auf den heiligen Schriften ruhte, gingen sie zu ihren Fachstudien oder zu einem Berufe im bürgerlichen Leben über. Diejenigen Zöglinge, welche sich dem Klerikalstande widmeten, hatten nun die Väterschriften und Commentare über die biblischen Bücher eingehend zu studieren, zu welchen besonders die kürzeren des Ephräm und die weitläufigen des Theodor von Mopsuestia gehörten.

195. Nestorianer und Monophysiten hatten im Grunde dieselbe Studienordnung [2]. Aller Unterricht basierte auf der Lesung, Schreibung und Meditation der heiligen Schriften. Dies war die erste Stufe der Ausbildung sowohl für bürgerliche Berufsgattungen als für die höheren Stände; sie umfasste den eben beschriebenen dreijährigen Lehrkurs. Mit dem biblischen Unterrichte hielt alljährlich die Uebung im Psalmengesang gleichen Schritt. Der gleichzeitige Betrieb von Fachstudien, namentlich der Medicin, war auf dieser ersten Stufe des allgemeinen Unterrichtes verboten.

---

[1] Mai, nova coll. T. X p. 111 cf. 109. Assem. III. I. 50.

[2] Assem. III. II. 938—944.

Für diejenigen, welche sich der Theologie widmeten, folgte als zweite Bildungsstufe die Lektüre der Väterschriften, als dritte zur tieferen Begründung des Schriftverständnisses das Studium der Exegeten.

So wurde also durch die Lesung und das Studium der zwei Erkenntnissquellen der geoffenbarten Wahrheit, der Bibel und der Väterschriften, dieser als schriftlichen Fixierung der apostolischen Tradition, eine solide Grundlage zur weitern wissenschaftlichen Fortbildung geschaffen [1]. Hiemit waren die schönen Künste und Wissenschaften verbunden: Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie. In den philosophischen Studien gipfelte die wissenschaftliche Ausbildung. Aber auch sie standen ganz im Dienste der Theologie, welche als Herrin der göttlichen und menschlichen Wissenschaften galt. Ueberhaupt nimmt das religiöse Moment in der syrischen Literatur eine alles beherrschende Stellung ein, was recht deutlich aus der Vorrede zu ersehen ist, welche der Perser Paulus seinem Kompendium der Logik als Widmung an Chosroes Nuschirwan vorausgeschickt hat [2].

196. Einer besonders eifrigen Pflege erfreute sich die peripatetische Philosophie, vor allen das Studium des Porphyrius und Aristoteles, dessen Schriften bereits im fünften Jahrhundert Ibas, Cumas, Probus, nestorianische Lehrer der persischen Schule zu Edessa, gleichzeitig mit den Schriften des Theodor von Mopsuestia ins Syrische übersetzt hatten (Assem. III. I. 85. III. II. 943). In drei Manuscripten des britischen Museums sind uns Werke von sieben Autoren der syrischen Philosophie erhalten, welche dem fünften, sechsten und siebenten Jahrhundert angehörten. Diese sind: Probus, Paul der Perser, Sergius von Rhesaina, Georgius, Bischof von Arabien, Severus von Kinnesrin, Athanasius, Mönch von Beth-Malco, und Bar Serapion [3]. Erklärungen zu Aristoteles

[1] Aus dieser Studienordnung könnte man lernen, wie die angehenden Theologen vor allem und zumeist an die Quellen der Offenbarung, Schrift und apostolische Tradition, die hauptsächlich in den Väterschriften niedergelegt ist, geführt werden sollen. Warum es nicht genugsam geschieht, soll hier nicht erörtert werden. Die Folgen sind bekannt: Mangel an Sinn und Verständniss für wissenschaftliche Fortbildung.

[2] Land, Anecdota syr. T. IV p. 1 sqq.

[3] Vgl. die Publikationen von E. Renan, Journal Asiat. 4. série T. XIX p. 310. De philosophis peripateticis apud Syros, Paris 1852. Averroès et

schrieben ferner die Nestorianer Ananjesus, Surinus, Abraham von Cascar, Mar Abas II und andere.

Die syrischen Nestorianer haben den Uebergang der griechischen Wissenschaft, namentlich der Philosophie und Medicin, vom achten bis zehnten Jahrhundert zu den Arabern vermittelt, welche dieselbe ihrerseits dem christlichen Occident zuführten. Die seit dem fünften Jahrhundert ins Syrische übersetzten Schriften des Aristoteles, Porphyrius, Nikolaus von Damaskus u. a. wurden damals ins Arabische und später, theilweise durch Vermittlung des Hebräischen, ins Lateinische übertragen und sind für den Aufbau der wissenschaftlichen Theologie im Abendland wie im Orient gleich einflussreich geworden.

197. Ausser der theologischen Hochschule zu Nisibis gab es noch viele andere Schulen in Mesopotamien und in den verschiedenen Provinzen des Perserreiches, welche teils anfänglich, teils später [1] nach dem Muster der erstgenannten Anstalt errichtet wurden, ihren Glanz aber nicht erreichen konnten. Im neunten Jahrhundert finden wir die theologische Schule zu Nisibis in tiefem Verfalle. Die ursprüngliche Produktivität war längst versiegt. Man zehrte nur mehr von den Errungenschaften einer glänzenden Vorzeit. Die ganze gelehrte Thätigkeit beschränkte sich fast ausschliesslich auf Bücherabschreiben, auf sittliche Exhortationen, exegetische Quästionen, auf grammatische und lexikale Werke in Form von Kompendien und Breviarien, welche vielfach in Mikrologie ausarteten, und auf Paraphrasen und Erklärungen [2] der Com-

---

l'Averroisme, Paris 1862. Hoffmann, de hermeneuticis apud Syros Aristoteleis, Lips. 1869, mit zwei Uebersetzungen des Buches von Aristoteles Περὶ ἑρμηνείας, eine von Georg, dem Bischof der Araber, eine zweite von einem unbekannten Verfasser, die er mit einem Commentar über das nemliche Buch veröffentlichte, welchen Probus im fünften Jahrhundert seiner Uebersetzung beigegeben hatte. Land, Anecdota Syriaca im T. IV, Pauli Persae Logica, Lugd. Bat. 1875. — Syr. Uebersetzung von Aristoteles, Isokrates, Plutarch, Pythagoras, mit Fragmenten aus Diodor und Theodor von Mopsuestia bei P. de Lagarde, Analecta Syriaca, Lips. 1858; Bickell, Lit. Handw. 1869 S. 114 und Conspectus rei Syr. lit. Monast. 1871 p. 55.

[1] Babäus von Nisibis um 720 wird als Hersteller der alten Schulverordnungen und Gründer vieler Schulen gepriesen. Assem. III. I. 179 sqq. und a. a. O.

[2] ‚Ein Buch der Erklärung der vorzüglichsten Worte Theodors des Commentators' schrieb der Metropolit Abraham von Bassora um 990 christl. Aera.

mentare Theodors. Die Zöglinge erhielten nur mangelhafte Vorbildung für den Priesterstand, für die Medicin und den Staatsdienst. Als Sabarjesus [1], früher nestorianischer Metropolit von Damaskus, seit 217 der Hedschra Patriarch, im Jahre Christi 834 eine Visitationsreise unternahm, fand er zu seiner grossen Betrübniss in Städten und Dörfern allgemeinen Mangel an gelehrten Klerikern, so dass er selbst in der Schule des Mar Theodor und des Mar Maris ausser wenigen Greisen, welche von der vormals so grossen Anzahl gelehrter Männer noch am Leben waren, unter den Jüngeren keinen fand, der mit der Literatur vertraut gewesen wäre. Die Zöglinge waren nicht einmal für einen Tag im Gesange geübt und mussten von ihren Lehrern mit Gewalt zur Aneignung ihrer Lektion getrieben werden, ähnlich wie Aerzte ihre Patienten zum Trinken von Aloe und Wermuth nöthigen. Denn nicht Liebe zur Wissenschaft, sondern Hunger hatte sie zur Schule getrieben. In gleich erbärmlichem Zustande befanden sich die Schulen in den Bezirken von Elam, Mesene, Persis und Chorasan. Diese Wahrnehmung erfüllte den Metropoliten Sabarjesus mit unnennbarem Schmerze und mit der dunkeln Vorahnung vom nahen Verfalle der ehedem so blühenden nestorianischen Kirche.

198. Der Ruf der theologischen Lehranstalt zu Nisibis war nicht blos im Morgenlande allverbreitet, sondern drang auch schon im ersten Jahrhunderte ihres Bestandes nach Westen vor an die Hauptsitze und Brennpunkte profaner und kirchlicher Wissenschaft, nach Constantinopel und Rom. Der ostgothische Staatsmann und Gelehrte Cassiodor, dessen literarische, in der Einsamkeit seines Vivariums geschaffenen Leistungen Jahrhunderte lang die Schulbücher in klösterlichen Instituten und kirchlichen Anstalten blieben, bedauerte, dass es zu seiner Zeit im Abendlande keine öffentlichen Lehrer der Schrifterklärung gebe, während für den Unterricht in der klassischen Literatur hinlänglich gesorgt sei. Er trug sich desshalb mit dem Plane, in Verbindung mit dem Papste Agapet, nach dem Muster der ehemaligen alexandrinischen und noch zu seiner Zeit bestehenden nisibenischen Schule, auch

(Assem. III. I. 175); der Metropolit Salomon von Bassora gibt in seiner ‚Biene' eine Blumenlese aus seinen Schriften (Assem. l. c. 309).

[1] Siehe hierüber Ebedjesu, collect. can. synod. tract. VI cap. III. Mai, script. vet. nova coll. T. X p. 110—112, und Assem. III. I. 505 sqq.

in Rom eine öffentliche höhere Lehranstalt der Theologie zur wissenschaftlichen Ausbildung des Klerus in der heiligen und profanen Literatur zu errichten, um das Heil der Gläubigen zu fördern und zugleich den Anforderungen der Wissenschaft durch die formelle Darstellung, Stilverbesserung und Sprachreinheit Rechnung zu tragen. Allein kriegerische Zeiten und die Ungunst der Verhältnisse verhinderten die Ausführung seines Vorhabens [1].

199. Zum theilweisen Ersatz für den gescheiterten Plan verfasste er seine Institutionen, welche statt eines Lehrers die im Vivarium befindlichen Mönche zum Studium der heiligen Schriften anleiten und ihnen einen kurzen Abriss der sieben freien Künste bieten sollten. Es ist bemerkenswerth, dass Cassiodor in diesem Werke die Form der Kompendien und Breviarien beobachtet, wie sie uns in den nisibenischen Schriften der aristotelischen Logik und Hermeneutik, sowie in der theologischen Einleitung des Paul-

---

[1] Vgl. die ganze Stelle der Praef. de Instit. div. litt. Migne T. 70 p. 1105 sq. Nisus sum (ergo) cum beatissimo Agapeto papa urbis Romae, ut sicut apud Alexandriam multo tempore fuisse traditur institutum, nunc etiam in Nisibi civitate Syrorum hebraice sedulo fertur exponi (scil. scriptura divina), collatis expensis in urbe Romana professos doctores scholae potius acciperent christianae, unde et anima susciperet aeternam salutem et casto atque purissimo eloquio fidelium lingua comeretur etc. Migne und andere lesen in Nis. civit. Syr. ab Hebraeis sedulo fertur exponi; Richard Simon (Crit. de la bibl. des auteurs eccles. par M. E. Du Pin, Paris 1730 T. I p. 221) nach der Ausgabe des Nivellius ‚Hebraeis'. Richtiger wäre hebraicis, wofür aber Cassiodor sicherlich litteris hebraicis geschrieben hätte. Darum halte ich die Leseart hebraice für die einzig richtige und verstehe darunter die syrische Sprache, welche Cassiodor mit der hebräischen identifiziert. Assemani, Bibl. or. III. II. 928; Franz, Cassiodorius Senator, Breslau 1872 S. 25 und andere erklären die Worte von einer neben der christlichen bestehenden Schule für Hebräer, an die sicher nicht zu denken ist, wenn Cassiodor auch von einer solchen Kenntniss haben konnte. Warum sollte er sich die Rabbinenschule in Nisibis ausser der alexandrinischen Katechetenschule zum Muster für Gründung einer theologischen Schule in Rom genommen haben und nicht vielmehr die damals in voller Blüthe stehende christliche Schule der Nestorianer, die er schon aus der Widmung des Junilius an Primasius so gut wie die Instituta regularia selbst kannte. Wenn die Griechen die syrische Sprache an dem Hofe der Perserkönige und an der Schule zu Nisibis durchaus ‚persisch' nannten und sie dafür hielten (Land, Anecd. Syr. T. IV p. 101), warum sollten sie und die Lateiner nicht auch die dem Hebräischen verwandte, ihnen unbekannte syrische Sprache ‚hebräisch' genannt haben? Cassiodor spricht also von der christlich-nestorianischen Schule in Nisibis und meint den in syrischer Sprache ertheilten christlichen Unterricht in der hl. Schrift.

Junilius begegnen. Allerdings war diese Form auch im Abendlande wohl bekannt und beliebt. Aber ohne Zweifel verdankte er der Schule zu Nisibis nicht blos die Anregung zur Gründung einer ähnlichen Lehranstalt, sondern auch einen guten Theil seiner Methode. Hier wie dort bildet den Mittelpunkt des theologischen Studiums ganz die heilige Schrift. Lesung, Schreibung und Meditation sind die Mittel zur Aneignung des Inhaltes der biblischen Bücher. Was über Dogmatik, Geschichte, Geographie und Orthographie gesagt wird, hat den Zweck, ein erfolgreiches Studium der hl. Schrift zu sichern. Hieran schliesst sich die Lektüre der heiligen Väter, des Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus u. a. an, deren Werke wie eine Jakobsleiter zum Verständniss der Bibel hinaufführen [1]. Das so geordnete und begründete Schriftstudium soll das ganze Leben lang ununterbrochen fortgesetzt werden. Das nöthige Mass der allgemeinen Bildung aber wird durch den Kreis der encyklischen Disciplinen erreicht; die weltlichen Wissenschaften, welche in den göttlichen Schriften ihren Ursprung haben und den Lüsten der Heiden dienten, sollen wieder in den Dienst der Wahrheit gestellt werden. Alle diese Gedanken und Vorschriften sind deutliche Anklänge, wenn nicht der getreue Widerhall der an der theologischen Schule zu Nisibis bestehenden Studienordnung, welche andererseits wesentlich mit der Methode übereinstimmt, die ehedem in der Klosterschule des Diodor und Karterius in Antiochia beim biblisch-theologischen Studium zu Grunde gelegt wurde.

200. Doch auch in anderer Beziehung ist die nestorianische Hochschule zu Nisibis einflussreich für das Studium der Theologie, speziell der biblischen Exegese, im Abendlande geworden, ich meine durch die Verpflanzung der methodischen Anleitung des Persers Paulus zum tieferen Schriftstudium nach dem Occident, welche dadurch erfolgte, dass sie Junilius Africanus ins Lateinische übertragen und in vorliegende Gestalt gebracht hat. Die Institutionen Cassiodors über das Studium der heiligen und weltlichen Wissenschaften, das wichtigste Schulbuch für das theologische Studium im Mittelalter, tragen ganz das Gepräge des junilischen

---

[1] Siehe die Praef. bei Migne l. c. und A. Franz, M. Aur. Cassiodorius Sen. Breslau 1872 S. 48.

Kompendiums der biblischen Einleitung, welches in Nisibis seinen Ursprung hatte und vom genannten Autor, Instit. lib. I c. 10 (Migne T. 70 p. 1122), erwähnt wird.

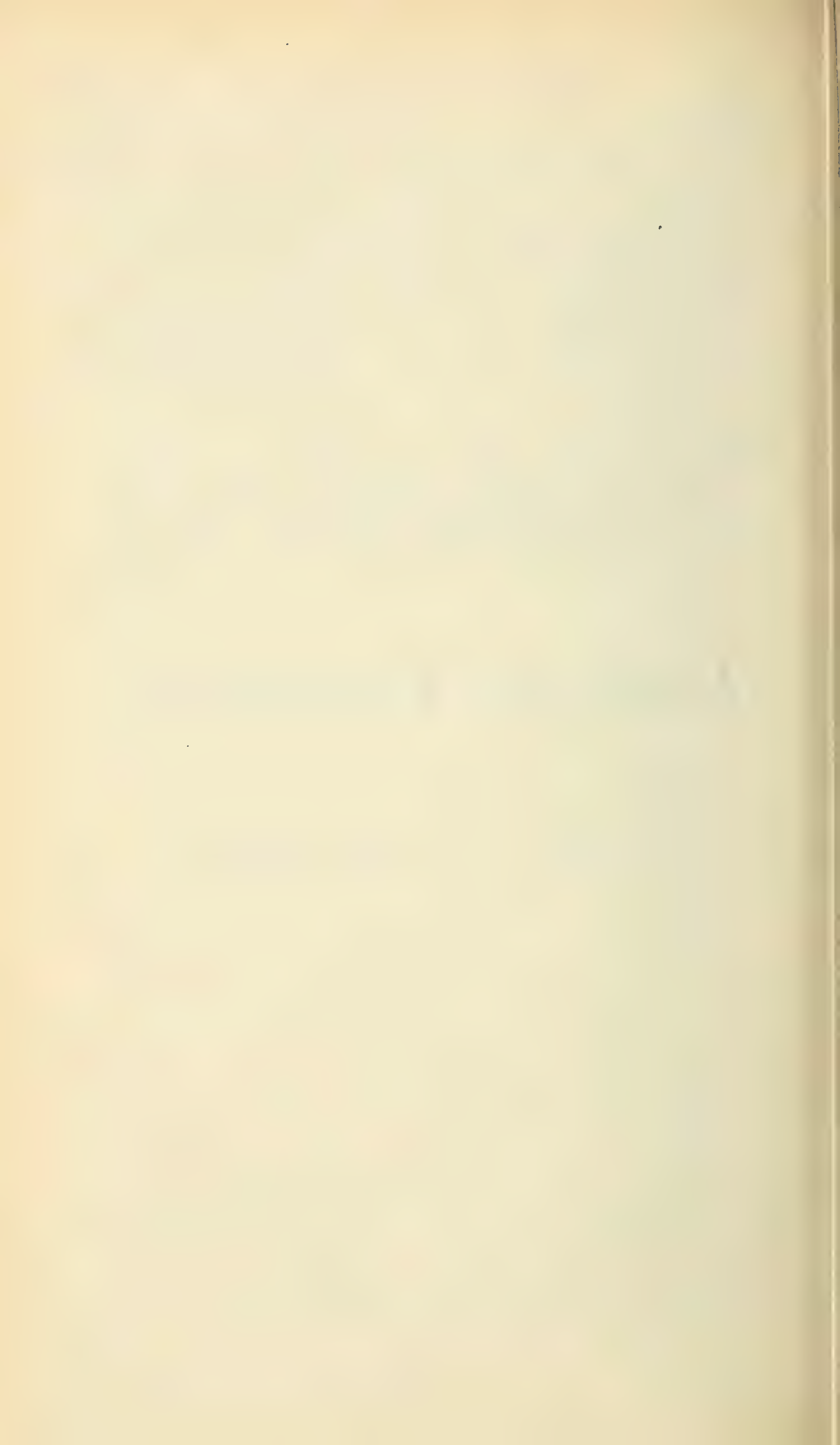
Von der reichen Literatur der nestorianischen Kirche ist in neuerer Zeit aus syrischen Quellen mancher Schatz erhoben worden; aber einflussreicher und wichtiger als all diese Publikationen ist die Schrift des Junilius, weil sie im Mittelalter in der abendländischen Kirche neben den Lehrbüchern Cassiodors als Schulbuch fleissig benützt worden ist, wie schon die verhältnissmässig grosse Zahl der erhaltenen Handschriften beweist. Sie bietet namentlich für die Geschichte der biblischen Exegese, Isagogik, Hermeneutik und des Schriftkanons grosses Interesse und ist seit Jahrhunderten vielfach missverstanden und weder nach Form noch nach Inhalt in der christlichen Literärgeschichte gebührend gewürdigt worden.

Zweiter Theil.

Junilius Africanus

und sein

Kompendium der biblischen Isagogik.



Erster Abschnitt.

Geschichtliches, Biographisches und Bibliographisches.

I.

Ansichten und Urtheile über Junilius und seine Schrift.

201. Der Stand der Frage über das junilische Werkchen wird am besten aus den Ansichten und Urtheilen ersehen, welche über dasselbe bisher ausgesprochen worden sind. Ich theile dieselben um so lieber mit, als das hie und da sehr treffend Gesagte im Nachfolgenden ergänzt, das Falsche aber berichtigt und ins rechte Licht gesetzt wird. Hiebei beschränke ich mich auf eine Reihe von Urtheilen und Notizen aus literarischen Werken der vier letzten Jahrhunderte; die den biblischen Kanon des Junilius betreffenden Ansichten verspare ich auf den dritten Theil meiner Abhandlung.

Das Urtheil des gelehrten Abtes von Trittenheim, gest. zu Würzburg 1516, blieb bis auf Labbé, der über die von Bellarmin behandelten Kirchenschriftsteller schrieb (1660), und Gallandi (1778) massgebend. Trithemius sagt: Junilius episcopus cuiusdam urbis in Africa (nomen autem civitatis invenire non potui), vir certe in sacris scripturis valde doctus et in saecularibus disciplinis meo iudicio sufficienter instructus, sensu profundus, eloquio dulcis et ornatus, multa dicitur scripsisse opuscula; sed ego tantum vidi opus insigne, quod scripsit ad Primasium episcopum, quod praenotavit ‚De partibus divinae legis‘ et incipit: Sancto ac beatissimo episcopo. Claruit eo tempore quo Primasius, anno domini 440.

Seine Worte wurden mit geringen Variationen von Sixtus von Siena in seinem für das Bibelstudium epochemachenden

Werke, Bibliotheca sancta, ed. Lugdun. 1575 lib. IV p. 295, und von Bellarmin, de scriptoribus ecclesiasticis, Colon. 1684 p. 133, reproduziert. Labbeus, de script. eccles. dissert. Paris 1660 T. I p. 663, zählt das junilische Werkchen unbedenklich unter die Orthodoxographa, berichtigt aber die Zeitbestimmung des Trithemius, indem er die Lebenszeit ‚des Bischofs Junilius‘ auf die Mitte des sechsten Jahrhunderts ansetzt, lässt es jedoch zweifelhaft, ob Primasius Bischof von Utica oder Adrumet gewesen sei.

202. Du Pin, Nouvelle bibl. des auteurs ecclesiastiques, Mons 1691 T. V p. 81, rühmt von dem junilischen Kompendium der biblischen Einleitung Scharfsinn der Gedanken und methodische Form: Junilius Evêque d'Afrique a adressé à celui, dont nous venons de parler (Primasius), un Traité des Parties de la Loi divine, qui est une espece d'introduction pour etudier l'Ecriture sainte. Cassiodore en fait aussi mention . . . Les reflexions de cet Auteur sont fort judicieuses et fort methodiques.

Fabricius, Bibl. lat. med. et inf. aet. Hamb. 1735 T. IV lib. IX p. 601 und Delectus argumentorum de vera religione christ. Hamburg 1724 p. 255, erkennt den Werth unserer Schrift mit den Worten an: Junilius scripsit de partibus divinae legis duos libros, Cassiodoro ex merito laudatos et non contemnendas regulas de sacris libris rectius legendis et intelligendis complectentes, quas ex Pauli Persae praeceptis excerpsisse se Junilius profitetur.

Die Väterausgaben begnügten sich damit, die historische Notiz des Trithemius und Bellarmin nachzudrucken und dem Texte des Werkchens beizugeben; die editio princeps von Johannes Gast, Basel 1545, brachte aber von all dem nichts. Gallandi war der erste, welcher in seiner Bibl. vet. patr. Venetiis 1778 T. XII p. VI der junilischen Schrift ein kurzes Vorwort vorausschickte und über die bischöfliche Würde des Junilius Zweifel äusserte, welchen er aus der Art entnahm, wie sich derselbe in seinem Widmungsschreiben an den Bischof Primasius von Adrumet ausdrückt. Doch bescheidet er die erhobenen Bedenken mit dem Satz: Utcumque tamen se res habeat, praesulatus honorem Junilio non invideo. Ueber den Charakter des Werkchens sagt er: Scripsit auctor de partibus divinae legis libros duos, in quibus regulas ad sacras literas ediscendas intellegendasque perutiles tradit.

203. Augusti, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Leipzig 1835 S. 83, erwähnt den Junilius unter den ‚in dogmatischer und polemischer Beziehung merkwürdigsten Lateinern' der IV Periode (325—604) in der Reihenfolge: Ambrosius, Hilarius Pictaviensis, Optatus Milevitanus, Prosper Aquitanus, Rufinus, Julianus Eclanensis, Marius Mercator, Joannes Cassianus, Vincentius Lerinensis, Junilius, Fulgentius u. m. a.

Credner, Einl. in das N. T. Halle 1836, I Thl. S. 13 und 14, äussert sich also: ‚Diese Schrift nähert sich zuerst dem, was wir unter einer Einleitung in die Bibel verstehen, und erhält einen besondern Werth dadurch, dass sie nach ihres Verfassers eigener Erklärung aus den Vorträgen an der damaligen theologischen Schule zu Nisibis erwachsen ist.' Nach einer kurzen Skizze des Inhaltes fährt Credner fort: ‚Wie dürftig dies auch alles abgehandelt erscheint, was jedoch bei einem Manne nicht befremden darf, der von sich selbst sagt: ‚Mihi nihil amplius duobus suppetit his minutis et ipsis ab aliis commodatis' (Praef.): so geht daraus doch hervor, dass wir die Lehrer an der theologischen Schule zu Nisibis als die ersten Begründer der biblischen Einleitung und biblischen Theologie im Altertume zu betrachten haben.' — Die angeblich ‚dürftige' Abhandlung der junilischen Schrift erklärt sich aus der Absicht des Autors, ein Kompendium der Einleitung in das Studium der Bibel in kürzester Form auf Grund der nisibenischen Vorlage mitzutheilen. An Credner schliesst sich Guericke, neutestamentliche Isagogik, Leipzig 1854 S. 11, an: ‚Junilius, Bischof in Afrika um die Mitte des 6. Jahrhunderts, hat in seiner angeführten Schrift sich nicht nur mit einzelnen Stücken des Objekts unserer Disciplin beschäftigt, sondern seine Schrift ist im Grunde die erste, welche in ihrem Inhalt sich unserem Begriffe von biblischer Isagogik bestimmter nähert.'

Im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, 1. Aufl. Freiburg 1850, schreibt Fritz: ‚Junilius, ein afrikanischer Bischof, blühte um die Mitte des sechsten Jahrhunderts. Ueber sein Leben, seine Wirksamkeit und den Ort seiner Wirksamkeit sind keine Nachrichten auf uns gekommen.'

Reithmayr, Einl. in die kanonischen Bücher des neuen Test. Regensburg 1852 S. 10: ‚Der erste, welcher für die schulgemässe Einführung in die Schriftkenntniss eigene Vorträge aus-

gearbeitet hat, war der Perser Paulus, Lehrer zu Nisibis (Assem. bibl. or. T. III P. I p. 439). Seine Leistungen kennen wir in der lateinischen Bearbeitung des Junilius Afer (460) unter dem Titel ‚De partibus divinae legis'. Dieses Werkchen berührt ziemlich alle Elemente einer echt historischen Einleitung, zu dem Ende zusammengefasst, wie Paulus sich ausdrückt, die Zuhörer, bevor sie zur Schrift selbst (?) geführt würden, ipsarum interim causarum etc. praef. Junilii ad Primasium. Aehnlich Kaulen, Einl. in die hl. Schrift A. und N. Tsts. Freiburg 1876 S. 7: ‚Die einleitenden Vorträge des Persers Paulus zu Nisibis hat der Afrikaner Junilius für die abendländischen Christen zu dem Werke de partibus divinae legis L. II verarbeitet, ut ipsarum causarum' etc.

Wilke, Biblische Hermeneutik, Würzburg 1853 S. 8, unterschätzt unsere Schrift, wenn er sie, wie Löhnis, Bibl. Herm. und Kritik, Giessen 1839 S. 15, durch einen Anachronismus nach Cassiodors Institutionen aufführt und demgemäss sein Urtheil dahin abgibt, ‚dass Junilius zu jener für Mönche geschriebenen Anleitung Cassiodors zum Lesen der heiligen Schrift in seinem Werk ‚De partibus literarum sacrarum' einige, freilich unerhebliche, Zusätze gemacht habe.

Richtiger Bleek und Kamphausen, Einl. in das alte Test. Berlin 1860 S. 7: ‚Einzelne Bemerkungen über den Ursprung der alttestamentlichen Bücher finden sich bei Hieronymus in den Vorreden zu seinen lateinischen Uebersetzungen der einzelnen Bücher, ferner bei Augustin in seinem Werke ‚De doctrina christiana', und bei Junilius, einem afrikanischen Bischofe (gegen die Mitte des sechsten Jahrhunderts), in dessen Schrift: De partibus legis divinae, libri duo. Dieselbe enthält im ersten Buch Mancherlei, was in die biblische Einleitung hineinschlägt, von der Schreibart der Bibel, dem Ansehen ihrer Bücher, den Verfassern derselben, der Eintheilung und Ordnung, dem Kanon und den verschiedenen Stufen kanonischer Bücher etc. Besonders in letzterer Beziehung hat er manches Eigenthümliche; er beruft sich für seine Ansichten auf einen Priester Paulus, welcher seine Unterweisung in der syrischen Schule zu Nisibis erhalten hatte, wo überhaupt ein regeres und freieres Studium der heiligen Schrift scheint geherrscht zu haben.'

204. Vom Gesichtspunkte anderer Disciplinen und nicht min-

der zutreffend beurtheilt Locherer, Lehrbuch der Patrologie, Mainz 1837 S. 187, die junilische Isagogik in die heiligen Schriften, wenn er sagt: ‚Um die Mitte des sechsten Jahrhunderts schrieb Junilius, ein Bischof aus Afrika, zwei Bücher von den Theilen des göttlichen Gesetzes, die aus der Ursache merkwürdig sind, weil der Verfasser eigens sich mit der Hermeneutik der Bibel, also mit einem Zweige der Theologie beschäftigt, der in dieser Periode weniger als andere von den Vätern bearbeitet worden ist, den Bibliographen darüber belehrt, welche Bücher zu seiner Zeit zu den kanonischen, deuterokanonischen und völlig verdächtigen gezählt worden sind, und zugleich die Grundzüge zu einer christlichen Dogmatik entwirft.‘

Langen, Grundriss der Einleitung in das N. T. Bonn 1873 S. 4, bezeichnet die Ausgabe in Gallandi, Bibl. vet. pat. T. 12, als die beste und sagt: ‚Die persisch-theologische Schule von Nisibis in Mesopotamien ist überhaupt als Begründerin der biblischen Einleitungswissenschaft anzusehen.‘

Alzog, Handbuch der Patr. 3. Aufl. Freiburg 1876 S. 473, führt als Schriftsteller im Dreikapitelstreite unter anderen an: ‚Junilius, muthmasslich Bischof eines unbekannten Sprengels in Afrika, und Primasius, Bischof von Adrumet. Jener verfasste eine an Primasius gerichtete Einleitung zur Lektüre und zum Studium der heiligen Schrift, für welche er die Vorträge eines gewissen Persers Paulus, Lehrers an der Schule zu Nisibis, benützt zu haben versichert.‘

II.

Ursprung, Zweck und Einrichtung der biblischen Isagogik des Junilius.

205. Veranlassung, Zweck und Einrichtung der biblischen Isagogik des Junilius sind aus seinem Schreiben an Bischof Primasius von Adrumet ersichtlich, welches in Handschriften und Ausgaben gewöhnlich als Vorwort der ganzen Schrift vorausgeschickt und als Widmung zu bezeichnen ist. Junilius, aus Afrika gebürtig, weilte aus Gründen, über welche er uns keinen näheren Aufschluss gibt, gerade in der Hauptstadt des römischen Reiches, als Bischof Primasius in kirchlichen Angelegenheiten der Pro-

vinz[1] Afrika mit andern Bischöfen in Constantinopel eintraf. Er fand bei der gerühmten Leutseligkeit[2] des Primasius alsbald Gelegenheit, dessen Bekanntschaft zu machen und mit ihm eine Unterredung anzuknüpfen.

206. Primasius, dem die Pflege kirchlicher Wissenschaft Herzenssache war, lenkte das Gespräch vor allem und sofort auf biblisch-theologische Gegenstände und erkundigte sich nach dem Betrieb der exegetischen Studien und den Leistungen in der Interpretation der heiligen Schriften bei den Griechen in der unverkennbaren Absicht, aus solchen Erzeugnissen selbst geistigen Gewinn zu ziehen und sie im Occident für die lateinische Kirche zu verwerthen. Junilius gab ihm auf seine Erkundigung hin zur Antwort, er habe einen Mann kennen lernen, Namens Paulus, der seiner Abstammung nach ein Perser sei und in der Schule zu Nisibis seine Ausbildung erhalten habe, wo in der Theologie, deren Mittelpunkt durchaus das göttliche Gesetz und die biblische Exegese bildeten, von öffentlichen Lehrern nach bestimmten Regeln methodischer Unterricht ertheilt werde, ähnlich wie im römischen Reiche die Profanwissenschaften Grammatik und Rhetorik von Staats wegen gelehrt würden.

207. Das fortgesetzte Drängen und das lebhafte Interesse, welches Primasius an diesen Mittheilungen bekundete, veranlassten den Junilius zu dem Geständnisse, dass er einen methodischen Leitfaden von Einleitungsregeln in die heiligen Schriften (regulas quasdam, regularia instituta) gelesen habe, welchen Paulus beim Unterrichte seiner Schüler, sobald sich diese die Elementarkenntnisse durch die Lektüre biblischer Abschnitte angeeignet hätten[3], noch bevor er ihnen die Tiefe und Erhabenheit des Sinnes er-

[1] Cf. praef. Dass hier unter ‚provincia‘ nicht die afrikanische Provinz Byzacena, welcher Primasius angehörte, sondern das römische Afrika zu verstehen ist, ergibt sich aus den unten folgenden historischen Erörterungen über die Abfassungszeit der junilischen Schrift.

[2] Ex civilitatis affectu in notitiam conloquiumque pervenimus. Die Ausgaben in den Väterbibliotheken, selbst Gallandi und Migne, schrieben ohne alle handschriftliche Verbürgung das unlateinische civitatis affectu, um auf die gemeinsame Heimat beider oder auf Neurom hinzuweisen, während sämmtliche Codices (Cod. Mon. 14423 übergeht das Wort) und die editio princeps die richtige Leseart haben.

[3] Vgl. oben § 194 f.

schliesse, gewöhnlich zu Grunde lege und in der Absicht einpräge, dass sie vorerst mit Ursache und Zweck des göttlichen Gesetzes, mit dem beiden Testamenten zu Grunde liegenden Heilsplane, mit der Beschaffenheit, der Ordnung und dem Charakter der heiligen Bücher überhaupt bekannt und hernach auf Grund des Allgemeinen ohne Zersplitterung und Verwirrung regelrecht und methodisch in das tiefere Verständniss des Einzelnen eingeführt würden. So wollte Paulus seine Schüler anleiten und befähigen, das Besondere an das Allgemeine anzuknüpfen und das Einzelne immer im Lichte des Ganzen zu betrachten, damit sie so zum Bewusstsein des systematischen Zusammenhangs gelangten, worin ja gerade das Wesen einer Wissenschaft, der Theologie wie jeder andern, besteht.

208. Primasius wusste die Wichtigkeit solcher Einleitungsregeln für den methodischen Unterricht in der biblischen Theologie sehr wohl zu würdigen und betrachtete solche als ein dringendes Bedürfniss für alle Christen, welche sich auf Grund der geschriebenen Quellen ein über das Niveau der Elementarkenntnisse in der christlichen Religion und Offenbarung hinausgehendes Wissen verschaffen wollten. Daher suchte er den Widerstand des Junilius, welcher die Herausgabe mit dem Hinweise auf seine Ueberbürdung mit sorgenvollen Amtsgeschäften und aus Bescheidenheit und Scheu, in ein fremdes Gebiet einzugreifen, ablehnen wollte, zu brechen und ihn zur Veröffentlichung der von dem ‚Perser‘ Paulus überkommenen methodischen Einleitung in die heiligen Schriften zu bestimmen. Seine Bemühungen waren vom erwünschten Erfolge gekrönt.

209. Junilius edierte die Instituta regularia divinae legis, zweifelsohne ein Collegienheft des Paulus, welches dieser als Leitfaden der biblischen Isagogik seinem Unterrichte an der theologischen Hochschule zu Nisibis zu Grunde legte, jedoch so, dass er sie zu einem Kompendium in zwei Büchern umgestaltete und in dialogisch-katechetische Form einkleidete [1]. Er that dies in der erklärten Absicht, die Nutzbarkeit der biblischen Einleitungsregeln zu erhöhen und durch die Fragen der Schüler und die Antwort

[1] Die dialogische Form, welche bereits Augustin für seine philosophischen Schriften gewählt hatte, war um diese Zeit beliebt und wurde namentlich für die Schul- und Lehrbücher, z. B. des Alkuin, massgebend. Ebert, Geschichte der christlich-lat. Literatur. Leipzig 1874 S. 234.

des Lehrers allem Einzelnen Kürze, Bestimmtheit und Klarheit zu verleihen.

Da aber die Bücherschreiber, obwohl sie sich in der Regel auf ältere Handschriften und Literatur verstanden (‚antiquarii‘), nicht selten aus Mangel an Sorgfalt Buchstaben und Wörter verwechselten und falsche Lesearten in Umlauf brachten, gebrauchte er zur Verhütung solcher Verwirrung die Vorsicht, die Fragen und die Antworten der Schüler und des Lehrers durch vorgesetzte Buchstaben zu markieren, und zwar bediente er sich zu diesem Zwecke, um einem Einfliessen in den Text vorzubeugen, nicht der lateinischen, sondern der entsprechenden griechischen Schriftzeichen und setzte der Frage der discipuli ein Δ, der Antwort des magister ein M voran.

Die Fragen der Schüler [1], welche sich unterrichten lassen, dienen lediglich zur Vermittlung der Uebergänge in dem Vortrage des Lehrers, der ihnen Belehrung ertheilt.

III.

Junilius aus Afrika, der vermeintliche Bischof.

210. Junilius aus Afrika, welcher die Instituta regularia divinae legis — wie ich sein Kompendium der biblischen Isagogik statt der gewöhnlichen Aufschrift ‚De partibus divinae legis‘ nunmehr nenne [2] — in die vorliegende Form gebracht hat und insofern ihr Verfasser heissen kann, ist uns nach Abkunft, Geburtsstätte und Bildungsgang, nach Würde und Wirkungskreis eine fast ganz unbekannte Persönlichkeit. Wir wissen von ihm nicht viel mehr, als wir schon aus seinem Schreiben an den Bischof Primasius von Adrumet, welches die Herausgabe, den Zweck und die dialogische Form der Instituta regularia motiviert, bei aufmerksamer Lesung entnehmen und erschliessen können. Nicht einmal sein

[1] Aehnlich, obwohl nicht in der regelmässigen, streng abgemessenen Form der Frage, sind Cassians ‚24 Collationes patrum‘ angelegt, wo die Freunde nach kurzen Zwischenreden vom fragenden oder befragten ‚Vater‘ unterrichtet werden. Auch darin lässt sich die junilische Schrift mit ihnen vergleichen, dass Cassian jeder der drei Abtheilungen, in welchen die 24 Unterredungen herausgegeben wurden, eine Vorrede oder Widmung vorausgeschickt hat. Migne T. 49.

[2] Ueber den richtigen Titel siehe unten § 276 ff.

Name scheint uns vollständig erhalten zu sein, da ein Römer von Geburt ausser dem Geschlechtsnamen (nomen gentilicium) auch einen Vor- und Familiennamen (praenomen und cognomen) führte. Sämmtliche Handschriften weisen einfach den Namen Junilius [1] auf, wozu man erst später zur Bezeichnung der Heimat den Beisatz Africanus fügte, offenbar aus dem Grunde, weil man nichts Bestimmteres von ihm zu sagen wusste. Jedoch selbst ohne anderweitige Verbürgung dafür, dass Junilius aus Afrika stammte, haben wir keinen triftigen Grund, diese althergebrachte und allgemein herrschende Angabe in Zweifel zu ziehen, wohl aber sprechen mehrere gewichtige Momente dafür [2]. Anders verhält es sich mit den Prädikaten episcopus und sanctus.

---

[1] Er selbst nennt sich in der Adresse des Briefes an Primasius schlechtweg Iunilius, wofür schon frühzeitig Iunillus geschrieben wurde. So die beiden Codices Laur. S. Mariae Nov. 364 und plut. XX, 54, während Cod. Paris. 17371 Iunillius und Cod. Paris. 1730 Iunilius *ex* Iulius ni *manu 1 supra add.* aufweist. Iunillo fügte der Miniator als Rubrik dem unten folgenden Briefe des Fulg. Ferrandus im Cod. arch. Casin. n. 16 saec. XI bei. Iunillum lesen wir auch in den Institutionen Cassiodors lib. I c. 10 im Cod. Bamberg. saec. VIII, während Cod. Wirceburg. Mp. th. f. 29 (eccles. cath. 63) saec. X Iunilium schreibt.

[2] Eine andere Angabe finde ich nur bei Cave, hist. lit. script. eccles. Bas. 1741 T. I p. 526, erwähnt mit den Worten: Junilius Africanus, quem Constantinopolitanum perperam facit Bostonus Buriensis, womit dieser den Ort der Abfassung seiner Schrift im Auge hatte. Dass Latein die Muttersprache des Junilius war, geht aus lib. I c. 12 ‚essentiam, quam latine et substantiam nuncupamus' und aus den Worten an Primasius hervor, wo er das griechische Alphabet fremdländische Schriftzeichen nennt (ut ex peregrinis characteribus et quibus latina scriptura non utitur etc.). Primasius mochte ihn in Neurom um so eher aufsuchen, als er wusste, dass er in ihm einen in der griechischen Literatur bewanderten Landsmann kennen lerne. Aus dem gleichen Grunde haben sich die Ueberbringer des Empfehlungsschreibens von Fulgentius Ferrandus (§ 217 ff.) so vertrauensvoll an ihn gewendet. Auch seine Latinität verräth das specifisch afrikanische Gepräge. Er citiert die Schriftstellen durchweg nach der Itala, an der man in Afrika am zähesten festhielt. Ferner erinnere ich an die Phrase der Praefatio ‚Sunt qui talentis honorent', cf. Eccli. 22, 5, an den ihm geläufigen Ausdruck ‚divina lex' für das A. und N. T. und an die von mir berichtigte Stelle I c. 7 ‚neque in proverbiali specie omnino cassata'. Beide Ausdrücke, divina lex und cassata, finden sich vorzugsweise bei Afrikanern, z. B. bei Fabius Planciades Fulgentius aus Karthago: vgl. Zink, der Mytholog Fulgentius, ein Beitrag zur röm. Literaturgeschichte und Grammatik des afrikanischen Lateins, Würzburg 1867 S. 10 u. 11. Fulgentius schrieb (nach Zink S. 17) unter König Hunerich (477—484) oder (nach Ebert a. a. O. S. 454) unter dessen Nachfolger Gundamunth (484—496). — Vgl. § 231 ff.

211. Nach der gewöhnlichen Meinung soll Junilius Bischof[1] eines unbekannten Sprengels in Afrika gewesen sein, eine Ansicht, welche sich vom Mittelalter her in den literärhistorischen Werken findet und Eingang in die meisten Lehrbücher über Kirchengeschichte, biblische Einleitung, Hermeneutik und Schriftkanon gefunden hat, aber auf blosser Verwechselung mit dem Adressaten Primasius oder auf frommer Vermuthung beruht und sich im besten Falle auf das unzuverlässige Zeugniss einiger Codices stützt. Schon Gallandi bezweifelte die Glaubwürdigkeit der Nachricht, dass unser Autor Bischof gewesen sei, mit dem Hinweis auf das Vorwort an Primasius und schrieb den dafür geltend gemachten Gründen nur geringe Beweiskraft zu mit den Worten: His haud equidem repugnarim, si vulgaris sententia certioribus documentis inniteretur. Utcumque tamen se res habeat, praesulatus honorem Junilio non invideo.

212. Ich habe in dreizehn von mir verglichenen Handschriften

[1] Bischof nennen den Junilius Trithemius in seinem liber de eccles. scriptoribus CLV: ‚Junilius episcopus cuiusdam urbis in Africa, nomen autem civitatis invenire non potui‘, cf. Fabricius, bibl. eccl. Hamb. 1718 p. 46. Ibid. p. 27: Aub. Miraeus, auctarium de script. eccles. CXLVIII. Sixtus Senensis, bibl. sancta, Lugd. 1575 lib. IV p. 295: ‚Junilius Afer, incertae urbis in Africa episcopus‘. Labbé, de script. eccles. dissert. Paris 1660 T. I p. 663. Bellarmin, de script. eccl. Coloniae 1684 p. 133: ‚Junilius episcopus Africanus.‘ Cave, script. eccl. hist. liter. Genevae 1705. 1720 p. 340; ed. Basileae 1741 p. 526. J. Martianay, traité hist. du canon des livres de la sainte ecriture, Paris 1703 p. 203 sqq. — Du Pin, nouvelle bibl. des auteurs eccles. Mons 1691 T. V p. 81. Richard Simon, critique de la bibl. des auteurs eccles. et des prolegomenes de la bible, publiez par M. Ellies Du Pin, Paris 1730 T. I p. 229: ‚Junilius, qui étoit aussi Evêque d'Afrique et qui vivoit en même-tems que Primasius.‘ T. III p. 32: ‚Junilius, qui vivoit peu de tems après ce Pere (St. Augustin) et qui étoit aussi Africain.‘ Fabricius, bibl. lat. med. et inf. aetatis. Hamb. 1735 T. IV lib. IX p. 600. Schröckh, christl. Kirchengesch. Leipzig 1792, 17. B. S. 510. Münscher, Handb. der christl. Dogmengesch. Marburg 1802 Bd. III S. 90. Hävernick, Handb. der hist.-krit. Einl. in das A. T. Erlangen 1836 I. 1. S. 9. Busse, Grundriss der christl. Literatur. Münster 1828: ‚Junilius war Bischof in Afrika, vielleicht zu Utica.‘ Migne, patrol. curs. compl. ser. lat. T. 68 p. 12 u. T. 70 p. 1105. Kirchhofer, Quellensammlung zur Gesch. des neutest. Kanons. Zürich 1844 S. 505. Neander, Gesch. der christl. Rel. Gotha 1856 I B. 2. Abthl. S. 494: ‚Der nordafrikanische Bischof J.‘ Keil, Lehrbuch der hist.-krit. Einl. 1859 S. 631. Bleek, Einl. in das A. T. Berlin 1860 S. 7. Einl. in das N. T. Berl. 1862 S. 11. 662. Locherer, Löhnis, Guericke, Alzog u. a. s. oben § 201 ff.

nur in vier, nicht als Aufschrift, sondern als Nachschrift, eine Bemerkung gefunden, welche dem Junilius die Würde eines Bischofs zueignet und zweifelsohne aus ein und derselben Quelle geflossen ist. Das eine Zwillingspaar dieser Codices, ehedem der Bibliothek der Benediktinerabtei St. Emmeram zu Regensburg angehörig, jetzt Eigentum der kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München, ist im neunten Jahrhundert geschrieben, das andere unter sich ebenso nahe verwandte, in der Laurentiana zu Florenz befindliche Paar gehört dem Ende des zehnten oder Anfang des elften Jahrhunderts an. Allein bei Ermanglung anderweitiger historischer Bezeugung kann der betreffenden Notiz kein entscheidendes Gewicht zuerkannt werden. Denn es ist eine bekannte Sache, dass Bücherschreiber, Kalligraphen und Rubrikatoren, welche die Ueberschriften, Beischriften und Initialen malten, mit ehrenden Beiwörtern und Titeln oft sehr freigebig waren [1]. Die handschriftlichen Nachschriften, welche den Junilius zum Bischof stempeln, sollen hier eine Stelle finden.

Der Cod. Monac. 14645 schliesst fol. 44a mit den Worten: Iunili instituta regularia lib. secundi ordo epi formata scribat. Sps praemii solatium est laboris; expl. lib. II (Scribat wahrscheinlich für scribat = scribebat, scribebantur; sps hier nicht spiritus, sondern spes). Aehnlich und noch fehlerhafter Cod. Monac. 14854: Iunilii instituta regularia lib. secundum ordo epi formata scribat. Sps premiis (iis *in litura*) forma solatium est laboris. Explicit lib. II. Der Schreiber will offenbar sagen, dass die Instituta regularia von Junilius, der seinem Stande nach Bischof gewesen, in vorliegende Form gebracht worden seien, und vertröstet sich für die Mühe des Abschreibens mit der Hoffnung auf den ewigen Lohn.

Der Cod. Laur. S. Mariae Nov. 364 schliesst das zweite Buch

[1] So findet sich in einer Wiener Handschrift der Mythologie des Fabius Planciades Fulgentius dem Namen desselben das Prädicat episcopi beigeschrieben in Folge Verwechselung mit dem heiligen Bischof Fulgentius von Ruspe in Byzacena, gest. 533, was Anlass gab, diesem die Werke des ersteren zuzueignen. Zink a. a. O. S. 2. Ein Beispiel dafür, wie Miniatoren Ueberschriften nach Belieben umgestalteten, führt Reifferscheid, Anecdota Casinensia, Vrat. 1871 ep. I p. 1 not. mit der Bemerkung an: mira (S. Maximi) ‚episcopi Africani' appellatione admonemur miniatorem pro libidine sua titulos refinxisse.

mit der Nachschrift in Majuskeln: Iunilli instituta regularia. Libri scdi ordo epi formata scribant. Explicit liber II. Do gratias. Aehnlich Cod. Laur. plut. XX n. 54: Iunilli instituta regularia libri scdi ordo epi formata scribant. Explic lib secds.

Der Codex Monacensis 14645 ist also der älteste, welcher zuerst die Bezeichnung des Junilius als Bischof aufweist, und liegt die Vermuthung nahe, dass der Abschreiber den Verfasser Junilius mit dem Adressaten Primasius verwechselt habe, ein Irrtum, der in neuerer Zeit auch dem gelehrten Fabricius in Bezug auf den vermeintlichen Bischofssitz des Junilius begegnet ist, wenn er schreibt [1]: Junilius Africanus episcopus incertum Uticensis an Adrumetinus.

213. Nach meiner Ueberzeugung war Junilius weder Bischof noch Presbyter oder Diakonus, auch kein niederer Kleriker, sondern ein mit den heiligen Schriften vertrauter und mit kirchlicher Literatur beschäftigter Laie, nach seinen Worten in der Vorrede zu schliessen, ein Mann von ähnlichem Bildungsgang und Stand [2], wie die Kirchenhistoriker Sokrates und Sozomenus unter dem Kaiser Theodosius II aus der Schule hervorgegangene, scholastisch gebildete (daher σχολαστικοί) Rechtsgelehrte und Sachwalter waren und mit besonderer Vorliebe theologisch-historischen Studien oblagen.

214. Gegen die bis in die neueste Zeit festgehaltene Ansicht, dass Junilius mit der bischöflichen Würde bekleidet gewesen, sprechen mehrere sehr gewichtige Gründe, vor allem seine eigenen Worte in dem erwähnten Briefe an den Bischof Primasius von Adrumet. Er redet hier diesen kirchlichen Würdenträger, welcher ihn zur Herausgabe seiner Schrift veranlasst hatte und mit dem Prädikate ‚sanctus ac beatissimus episcopus' geschmückt wird, wiederholt mit den Worten ‚venerabilis pater' an und spricht von

---

[1] J. A. Fabricius, Bibl. lat. mediae et inf. aetatis, Hamb. 1735 T. IV lib. IX p. 600. Fabricius bezieht auf Junilius, was Labbé, dissertatio de script. eccles. Paris 1660 T. I p. 663, von Primasius, Bischof von Adrumet, gesagt hat. Ebenso Busse, Grundriss der christl. Literatur.

[2] Ich lasse diesen Satz hier stehen, wie er niedergeschrieben war, als mir die nachfolgende Reifferscheid'sche Publikation bekannt wurde, durch die es mir möglich ward, den Stand des Junilius näher zu bestimmen. Siehe hierüber § 217 ff.

dessen ‚hochwürdigsten Mitbischöfen‘, in deren Gesellschaft er sich nach Constantinopel begeben habe. Solcher Ausdrücke würde sich Junilius sicher nicht bedient haben, wenn er selbst Bischof gewesen wäre. Weist schon diese Sprache auf die Verschiedenheit der Würde und des Ranges beider, des Verfassers und des Adressaten hin, so geht dies noch unzweifelhafter aus den Worten hervor, in welchen derselbe von seiner Lebensstellung, seinem Beruf und dem Zweck seiner Thätigkeit in Constantinopel im Gegensatz zu Primasius und seinen Mitbischöfen redet: Scis ipse, venerabilis pater Primasi, quia vitae meae et propositi conscius, sicut divinae legis me studium habere non denego, ita doctorem dicere non praesumo, illud propheticum metuens ‚peccatori autem dixit deus: quare tu enarras iustitias meas et adsumis testamentum meum per os tuum‘? (Ps. 49, 16.) Sed dum te inter alios reverendissimos coepiscopos tuos usque ad Constantinopolim peregrinari provinciae coegisset utilitas, ex civilitatis affectu in notitiam conloquiumque pervenimus.

Der devote Ton des ganzen Schreibens an Primasius bekundet unverkennbare Ehrfurcht und nicht blosse Bescheidenheit: er bringt den tieferen Rang und die untergeordnete Stellung des Laien dem kirchlichen Würdenträger gegenüber zum deutlichen Ausdruck, womit aber keineswegs gesagt ist, dass Junilius im social-politischen Leben nicht eine hohe Stellung eingenommen habe. Obwohl nicht Theologe von Beruf, hatte er nach seiner eigenen Aussage lebendigen Eifer für wissenschaftliche Schriftforschung und das Bestreben mit Primasius gemein, das Verständniss der biblischen Bücher im eigenen Interesse und den christlichen Unterricht zum Nutzen der Gläubigen des Orients und Occidents gefördert zu sehen.

215. Dem Gesagten gemäss ist die Einwendung unhaltbar, Junilius habe dem Primasius in Hinsicht auf dessen höheres Lebensalter oder etwa als seinem früheren Lehrer und geistigen Vater den Ehrentitel ‚Pater‘ beigelegt. In letzterem Falle hätte er nicht erst in Constantinopel die Bekanntschaft des Primasius gemacht und die erste Unterredung mit ihm gepflogen, jedenfalls aber hätte er, wenn er selbst Bischof gewesen, sich nicht mit diesen Worten ‚te inter alios reverendissimos coepiscopos tuos‘ dem Primasius und seinen Mitbischöfen gegenübergestellt. Endlich würde

Junilius, was nach seiner Aussage nicht der Fall war, in seiner Eigenschaft als Bischof den gleichen Antheil an der Förderung der kirchlichen Interessen, wie er sich ausdrückt, oder an der Schlichtung der obwaltenden Streitigkeiten genommen haben, wie die übrigen Bischöfe Afrikas, welche in dergleichen Angelegenheiten nach Constantinopel gekommen waren. Von all dem lässt sich das Gegentheil aus seinen Worten an Primasius erschliessen. Auch habe ich seinen Namen vergeblich unter den 165 Bischöfen gesucht, deren Unterschrift am 2. Juni 553 das Endurtheil der fünften ökumenischen Synode besiegelte [1]. Ebenso wenig gehörte er zu der geringen Zahl der in Constantinopel anwesenden Oppositionsbischöfe und Priester, welche sich im Anschlusse an den Papst Vigilius von den Verhandlungeu des genannten Concils über die drei Kapitel fernhielten [2].

Man könnte einwenden, Junilius sei damals schon gestorben gewesen. Dies ist möglich; nur muss sein Tod in diesem Falle alsbald nach der Redaktion der Instituta regularia erfolgt sein. Aber auffallend bleibt es immerhin, dass er überhaupt nirgends als Theilnehmer einer der zahlreichen Synoden erwähnt wird, welche bei den damals herrschenden Wirren in Asien und Afrika, in Constantinopel und Italien stattfanden. Wollte man annehmen, dass unser Autor erst später nach Veröffentlichung seiner Schrift Bischof geworden sei, so ist dies eine willkürliche Vermuthung, für welche nicht der geringste Grund beigebracht werden kann. Er wird als solcher bei den Alten gar nicht genannt oder auch nur entfernt als Kleriker angedeutet. Demnach fehlt es an allen positiven Beweisen, dass Junilius jemals die bischöfliche Würde oder irgend ein anderes kirchliches Amt bekleidet habe; wohl aber sprechen alle inneren und äusseren Beweisgründe gegen diese Annahme.

216. Eine ähnliche Bewandtniss, wie mit der bischöflichen Würde des Junilius, hat es mit dem ihm in einigen Handschriften und Väterausgaben beigelegten ehrenden Prädikaten sanctus und beatus, die ihm offenbar in der Voraussetzung, dass er Bischof

[1] Mansi, sacr. conc. nova coll. Flor. 1763 T. IX p. 387—396.

[2] Diese sind namentlich aufgeführt in den Akten der fünften ökumenischen Synode, coll. II. Mansi l. c. p. 199 sq.

gewesen, gegeben worden sind, wie sich denn überhaupt beatus. beatissimus, sanctus, sanctissimus als gewöhnliche Beiwörter der Bischöfe und Priester finden. Der Codex Monacensis 14423, eher dem achten als dem neunten Jahrhundert angehörig, beginnt mit der Aufschrift: Incipit prologus sancti Iunilii. Der Codex Monac. 14854 hebt fol. 4 a in Majuskelschrift an: Incipit lib. beati Iunilii ad scm primasiu de partib; legis divine und im Kapitelverzeichniss fol. 1 b in Minuskeln: I Incip. cap. beat iunilii. Es darf darum nicht befremden, wenn Margarin de la Bigne in seiner Bibliothek der Kirchenväter, Paris 1589 B. I den Bischof Junilius zu einem Heiligen stempelt. Brasichelle [1] hat ihm in seiner Berichtigung der genannten Ausgabe der Väterbibliothek die Eigenschaft eines sanctus und divus teils aus inneren Gründen abgesprochen, weil er in der Schrift unseres Autors einige Irrtümer fand, teils mit der allgemeinen Motivierung: Nec in hoc aliisque deinceps aliam abradendi nomen Divi afferemus rationem, quam quod his ecclesia eiusmodi titulum nondum tribuit aut in Albo Sanctorum aut in sacris Fastis vel Romano Martyrologio aut saltem tribui non permittit iudicio particularium quarundam ecclesiarum.

217. Dieses Resultat meiner Untersuchung finde ich durch einen Brief des Fulgentius Ferrandus, Diakons von Karthago, an Junilius bestätigt, welchen jüngst Aug. Reifferscheid nebst einigen andern Schriftstücken unter dem Titel ‚Anecdota Casinensia‘ aus der Verborgenheit der Klosterbibliothek von Montecasino ans Licht gezogen hat [2]. Der Brief ist ein Empfehlungsschreiben der Ueberbringer, welche in ihren Geschäften die Dienstleistung und Gefälligkeit des Adressaten in Anspruch nehmen wollten. Ferrandus rühmt von Junilius, von welchem er örtlich zwar getrennt, mit dem er aber in desto innigerer Liebe geeint sei, mildherzigen Sinn

[1] Expurgatio bibl. ss. patrum edit. sec. Paris 1589 per Marg. de la Bigne. theologum Parisiensem im Index libr. expurgandorum in studiosorum gratiam conf. T. I per Fr. Jo. Mariam Brasichellen, Romae 1607 p. 64. 65. ed. Bergomi 1608 p. 56 a — 57 a.

[2] Als Beigabe zum Verzeichnisse der Vorlesungen der Univ. Breslau: Index scholarum in Univ. litt. Vratislaviensi per hiemem a. 1871—72. Insunt A. Reifferscheidii Anecdota Casinensia. Typis off. Univ. (W. Friedrich). Es sind im ganzen acht Briefe, von denen F. Ferrandus fünf geschrieben hat: der achte p. 7 ist an Junilius gerichtet.

und huldvolle Bescheide [1], Eigenschaften, die seinem Namen bereits in weiteren Kreisen einen guten Klang gegeben hatten.

218. Was aber hier für uns zunächst von Wichtigkeit ist, das sind die Begrüssungsformeln und Ueberschriften dieses und der anderen Briefe desselben Autors. Während der Rubrikator in dreien der vier vorausgehenden Schreiben des Ferrandus in der Ueberschrift den Charakter der Adressaten beigefügt hat, z. B. zur epist. VI ‚Incipit ad Lampadium presbyterum', begnügt er sich bei unserem Briefe mit dem einfachen ‚Item Iunillo', offenbar weil er den Junilius weder als Bischof oder Priester kannte, noch auch im folgenden Schreiben hiefür einen Anhaltspunkt fand. Noch wichtiger aber sind die Adressen von der Hand des Ferrandus selbst. An einen Bischof und an zwei Priester (Felix und Eugippius), welche beide Aebte gewesen sind, bediente er sich der Formel ‚Domino beatissimo et . . . sancto patri (N. episcopo, N. presbytero) filius, an den letzten Ferrandus exiguus' (epist. IV. V. VII); an einen dritten Priester, zu dem er in vertrauterem Verhältnisse gestanden zu haben scheint, schreibt er mit der Adresse und Begrüssung: Domino beatissimo meritoque plurimum venerabili sancto fratri Lampadio presbytero Ferrandus exiguus (epist. VI). Hingegen entbietet er als Ferrandus diaconus seinen Gruss dem ‚Junilius als dem in Christo geliebten Sohne der heiligen Mutter, der katholischen Kirche'. Auf unser Schreiben folgt in dem Codex archivi Casinensis n. 16 der von Kardinal Angelo Mai, script. vet. nova coll. T. III. 2. p. 169 sqq. publizierte dogmatische Brief des Fulg. Ferrandus adversus Arrianos (sic) aliosque haereticos an den genannten Eugippius [2], Priester und Abt des Klosters Lucullanum, zwischen Neapel und Puzzuoli, mit der Begrüssungsformel: Domino beatissimo et debita caritate peculiariter honorando sancto fratri Eugippio presbytero Ferrandus exiguus in Domino salutem [3].

[1] Das neben misericors animus stehende lingua gratiosa verstehe ich im Sinne von huldvoller Audienz, gnädigen Bescheiden. An Anmuth des Vortrags ist hier nicht zu denken, wie auch die folgende Beschwörung bei der misericordia Salvatoris zeigt.

[2] Ueber Eugippius, einen Schüler des hl. Severin, siehe Ebert, Geschichte der christl.-lat. Literatur S. 431. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands Bd. I S. 226 ff.

[3] Andere derartige Adressen in den Briefen des F. Ferrandus siehe bei Migne T. 67 p. 888 sqq.

Aus all dem kann mit Recht wenigstens soviel geschlossen werden, dass Junilius zur Zeit, wo ihm Fulgentius Ferrandus diesen Brief schrieb, weder Bischof, noch Priester oder Diakon gewesen ist. Bei Erwägung der Adressen springt vorerst in die Augen, dass Ferrandus Bischöfen und Priestern das Prädikat ‚Pater‘ gemeinsam beilegt, jedoch Priestern, wie mir scheint, nur in dem Fall, wenn sie zugleich Aebte waren, ferner dass das Epitheton ‚Filius‘, das sich der Verfasser selbst gibt, stets einem vorausgehenden ‚Pater‘ correspondiert. Doch sehen wir davon ab und legen wir weder Gewicht auf den Unterschied von pater und frater bei der Anrede an den Adressaten, noch auf die Gegenüberstellung des Schreibers als filius oder Ferrandus exiguus, so ist angesichts der übrigen Adressen doch der Umstand für unseren Fragepunkt höchst bedeutsam, dass Fulgentius Ferrandus den Junilius weder Bischof, Priester oder Diakon, noch pater und frater nennt, sondern ihm einfach als ‚in Christo carissimo filio sanctae matris ecclesiae catholicae‘ seinen Gruss entbietet, während er, der Briefsteller selbst, sich ihm als Ferrandus diaconus, nicht Ferrandus exiguus oder filius gegenüberstellt. All dies kann doch nicht zufällig sein. Hienach nun ist auch die Begrüssungsformel des Junilius an Primasius zu beurtheilen: Domino sancto ac beatissimo episcopo Primasio Iunilius, sowie die bereits besprochene Anrede ‚venerabilis pater Primasi‘.

219. Fulgentius Ferrandus, ein Schüler des Fulgentius von Ruspe, blühte im fünften Jahrzehnt des sechsten Jahrhunderts, nach Victor von Tununum (Migne 68, 958) im Jahre 547. Um diese Zeit hat er nach meiner Meinung auch den nachfolgenden Brief geschrieben. Die Blütheperiode des Junilius fällt um dieselbe Zeit.

Schon ein flüchtiges Lesen seines Schreibens an Junilius macht den Eindruck: Junilius ist ein religiös gesinnter Laie, bekleidet ein einflussreiches Amt im Staatsdienste und hat bereits Proben seiner edlen und wohlwollenden Gesinnung gegeben.

Da Junilius dem F. Ferrandus nicht persönlich bekannt war, ergibt sich die Folgerung, dass er nicht der Kirche von Karthago angehörte, wie andererseits aus der erst in Constantinopel mit Primasius gemachten Bekanntschaft zu schliessen ist, dass er nicht der Diözese von Adrumet und überhaupt nicht der Provinz Byza-

cena eingegliedert war. Für seine Abstammung freilich kann der gleiche negative Schluss nicht gezogen werden.

Aus dem Dedikationsschreiben an Primasius geht der gewichtige Umstand hervor, dass sich Junilius nicht vorübergehend in Constantinopel aufhielt, sondern daselbst in Amt und Stellung war und seinen dauernden Sitz und Wirkungskreis hatte. Er befand sich dort vor Ankunft des Primasius und weilte allda, mit lästigen Amtsgeschäften überbürdet, noch nach Vollendung der Instituta regularia, als er sein Begleitschreiben an Primasius verfasste. Seine Residenz in der Reichshauptstadt wird darin als selbstverständliche und allbekannte Sache vorausgesetzt. Daraus ergibt sich im Zusammenhalt mit dem Briefe des Diakons F. Ferrandus an Junilius, dass dieser nach Constantinopel adressiert war, wesshalb denn auch der in Karthago befindliche Schreiber sich und den Adressaten ‚procul etiam localiter constitutos' nennt.

Auf Ansuchen der römischen Diakone Pelagius und Anatolius gab F. Ferrandus um 547 ein Gutachten über Justinians erstes Edikt (544) in dem Sinne ab, dass die drei Kapitel ohne Schädigung der Autorität des Concils von Chalcedon nicht verworfen werden könnten.

Sehen wir hievon ab, so ergibt sich immerhin aus der hohen Verehrung gegen den nisibenischen Lehrer, aus der Aneignung und dem Studium seiner Schriften, aus dem vertrauten Umgange mit Primasius und der Haltung, welche dieser im Dreikapitelstreite beobachtete, sowie aus der Veröffentlichung der Instituta regularia selbst mit aller Wahrscheinlichkeit der Schluss, dass Junilius persönlich eine freundliche Gesinnung gegen die drei Kapitel gehegt und bei dieser Frage den gleichen Standpunkt eingenommen hat, wie Papst Vigilius und Bischof Primasius (§ 237).

220. Da die Nachrichten über unseren Autor sehr spärlich fliessen und die in einer Gelegenheitsschrift erfolgte Publikation Reifferscheids nur engen Kreisen zugänglich ist, soll der Brief des F. Ferrandus an Junilius, auf den wir wieder zurückkommen, hier folgen [1].

Domino merito illustri, praestantissimo atque in Christo

[1] *Rubrica* Item Iunillo.

carissimo filio sanctae matris ecclesiae catholicae Iunilio [1] Ferrandus diaconus in Domino salutem.

Non semper oculis corporalibus sancta caritas pascitur. Ideo [2] plerumque diligimus incognitos et videmus absentes, procul etiam localiter constitutos affectu interiore complectimur et quasi iam sedula familiaritate sociati poscimus beneficia, priusquam impendamus obsequia. Nihil igitur mirum videbitur, si misericors animus et lingua gratiosa sic odorem notitiae tuae per plurima loca diffundit, ut qui vix modo fiducialiter arripui colloquia tecum desiderata miscere nullatenus dubitem tibi alios commendare. Sed obsecro te per misericordiam Salvatoris, in qua salutationem nostram libenter accipi posse credimus, ut litterarum praesentium portitores talem te in suis negotiis experiantur qualem vera praedicat fama.

IV.

Stand, Bildungsgang und Würde des Junilius.

221. Wir sind im Vorstehenden zu dem Resultate gelangt, dass die in einigen Handschriften stehende Beischrift zum Namen des Junilius ‚ordo episcopi' lediglich als die selbsteigene Zuthat einiger Kopisten und Rubrikatoren anzusehen ist. Bischof, Priester, Diakon oder ein Kleriker überhaupt ist Junilius nicht gewesen, sondern ein im Staatsdienste beschäftiger Laie. Reihen wir an dieses vorwiegend negative Ergebniss unserer Untersuchung die Frage nach der näheren positiven Angabe seines Standes, so bietet die Beantwortung derselben nicht geringere Schwierigkeiten.

Betrachtet man die Art, wie er gleich am Anfange seines Schreibens an Primasius von den theologischen Studien an der öffentlichen Hochschule zu Nisibis im Gegensatz zu den Profanwissenschaften an den Staatsschulen des römischen Kaiserreiches spricht, so ist man zur Annahme geneigt, dass er Grammatiker im antiken Sinne des Wortes, ein Privatphilolog, oder eher noch ein im Staatsdienste angestellter Lehrer der Grammatik, der Rhetorik oder Philosophie in Constantinopel gewesen sei, dergleichen

[1] iunillo *cod. archivi Casin. n. 16.*

[2] ideo *cod.:* adeo *Reifferscheid.*

es seit Augustus, namentlich seit dem Aufblühen der öffentlichen Schulen von der Zeit der Kaiser Hadrian und Antoninus Pius an, allenthalben in den Provinzen des römischen Reiches, um so mehr in Alt- und Neurom gab [1]. Er war das zwar nicht, aber dass er eine diesem Stande entsprechende Bildung besass, unterliegt bei Erwägung seiner Worte und Leistungen keinem Zweifel. Er würde von dem methodischen Unterrichte in den weltlichen Wissenschaften, der Grammatik und Rhetorik, an den römischen Staatsschulen nicht reden, wie er es that, wenn er nicht aus Erfahrung spräche, und würde bei Ermanglung dieser Kenntnisse, welche den höher gebildeten Römern eigen waren und für alle jene die nothwendige Vorbedingung bildeten, die sich der staatsmännischen Laufbahn widmen wollten, an den streng wissenschaftlichen Vorträgen des ‚Persers' Paulus keinen Geschmack gefunden haben. Seine persönliche Vorliebe für gelehrte Studien hat er durch Hören und Aufzeichnung der Vorlesungen des Paulus und durch Bearbeitung seiner Schrift über biblische Isagogik thatsächlich bekundet, wenn er uns auch dieselbe nicht ausdrücklich versichern würde. Er beschäftigt sich mit Erforschung der heiligen Schriften, ist aber nicht Theologe von Beruf. Darum hält er es für eine Anmassung, sich ‚Lehrer des göttlichen Gesetzes' zu nennen, und veranstaltet mit Widerstreben, nur dem Drängen des Primasius Folge gebend, die Herausgabe der Instituta regularia in Form eines Breviarium. Er hatte es im Schriftverständnisse zu einem nicht geringen Grad der Vollkommenheit gebracht und besass ausserdem noch andere Geistesprodukte, vornehmlich ein nachgeschriebenes Collegienheft über die Auslegung des Römerbriefes nach den Vorträgen seines Lehrers Paulus. Aber seine Zuneigung und sein Eifer für biblisch-theologische Studien und Schriftstellerei fand an seinen sorgenvollen und dornenreichen Berufsgeschäften eine unliebe Schranke.

222. Utriusque linguae peritus sprach er, Afrikaner von Geburt, Latein als seine Muttersprache. Als solcher mochte er an den höheren Unterrichtsanstalten zu Karthago, das sich seit dem Sturze der vandalischen Herrschaft durch Belisar (533) der beson-

---

[1] Ueber die Immunitäten und Privilegien der Professoren siehe Cod. Just. X tit. LII de professoribus et medicis.

deren Gunst Justinians erfreute, seine allgemeine Ausbildung in der lateinischen Literatur durch das Studium der encyklischen Wissenschaften, vorzugsweise der Rhetorik und Philosophie erworben und in Alexandria oder Constantinopel die griechische Literatur studiert haben [1], jedenfalls hatte er sich durch gründliche Kenntnisse in den Profanwissenschaften den Weg zu einem höheren Staatsamte gebahnt.

Nachdem er, so mit der schulgerechten Bildung ausgerüstet, eine Rechtsschule [2] vielleicht zu Berytus oder Constantinopel besucht hatte, schlug er die juristische Laufbahn ein, welche er, wie alle seine Zeitgenossen, ohne Zweifel mit der Thätigkeit als Sachwalter [3] begann. So stieg er von Stufe zu Stufe zu den höheren Ehrenstellen empor, zu denen ihn seine humanistisch-philosophische und juristische Bildung befähigte, und bekleidete um die Mitte des sechsten Jahrhunderts eines der höchsten Staatsämter als vir illustris in Constantinopel. Selbst jetzt im Drange der Amtsgeschäfte und unter dem Drucke sorgenvoller Berufspflichten wusste er, um die Sehnsucht seines Herzens zu stillen und in den Wechselfällen des Lebens die geistige Nahrung des Glaubens für sich zum Troste und anderen zu Nutz und Frommen zu verwerthen, noch manche Mussestunden für das Studium der Theologie und der biblischen Wissenschaften zu gewinnen, um so mehr, da in jener Zeit die religiösen Fragen im Vordergrund standen, und auch sein kaiserlicher Herr und der gesammte Tross von Hof- und Staats-

[1] Vgl. hingegen das nachträglich gefundene Zeugniss des Prokopius, dessen Richtigkeit aber bei der Tendenz seines Werkes dahingestellt bleiben muss.

[2] Die edelsten und begabtesten Männer, welche sich früher der Beredtsamkeit gewidmet hatten, wandten sich unter dem Kaiserreiche der Rechtswissenschaft zu, für welche förmliche Rechtsschulen erblühten, unter denen die Fakultäten zu Rom, Constantinopel und Berytus (Beirut) zu nennen sind. Die öffentlichen Lehrer hiessen professores iuris civilis. Rhetorschule ist in der Kaiserzeit gleichbedeutend mit Rechtsschule.

[3] Sachwalter und Juristen waren die nachmaligen Kirchenschriftsteller Minucius Felix und Tertullian, Joh. Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia, Aur. Prudentius Clemens und Paulinus von Nola, Ambrosius und Sulpicius Severus, Blossius Aemilius Dracontius und viele andere. Der Stand der Advokaten war in der späteren Kaiserzeit Träger der Rechtskenntniss und Rechtsbelehrung, besass corporative Verfassung und Privilegien, was ihm Selbständigkeit und höhere Ehre verlieh. Sie wurden auch iuris consulti und scholastici genannt. Vgl. § 213.

beamten sich um theologische und dogmatische Streitpunkte kümmerten. Er scheute sich in seiner hohen und einflussreichen Stellung nicht, unter persönlichen Opfern an Zeit und Mühe zur Förderung seiner Lieblingsstudien mit theologisch gebildeten Männern, wie mit Paul, dem gefeierten Professor für biblische Theologie an der Hochschule zu Nisibis, zu verkehren und mit dem afrikanischen Bischofe Primasius zu gleichem Zwecke theologische Gespräche anzuknüpfen.

223. So denke ich mir bei sorgfältiger Erwägung des in der Vorrede an Primasius Gesagten und des an ihn adressierten Briefes des F. Ferrandus unseren Junilius. Was berechtigt mich aber zur Behauptung, dass er eines der höchsten Staatsämter in Constantinopel bekleidet habe? Ich entnehme dies aus der Titulatur des eben genannten Briefes.

Der Diakon Ferrandus entbietet dem Junilius als Domino merito illustri praestantissimo atque in Christo carissimo filio sanctae matris ecclesiae catholicae seinen Gruss. Nun aber waren im römischen Staate, welcher im Kaiser, in seinem Hofstaate und Beamtentum gipfelte, die Titel- und Rangverhältnisse der Staatsbediensteten seit und durch Diocletian [1], insbesondere aber durch Constantin, Valentinian, Theodosius II [2] und Justinian so geordnet und fest bestimmt, dass, um mit Böcking [3] zu reden, eine Art Beamtenhierarchie im römischen Reiche des Orients und Occidents bestand. Nach dem Kaiser, in dessen Hand die unumschränkte Gewalt und oberste Leitung der politischen und Civilangelegenheiten lag, folgten in absteigender Ordnung die Hof- und Staatsbeamten [4], welche die Würde eines vir illustris (Illustrissimatus),

---

[1] Er theilte die kaiserliche Gewalt mit einem zweiten Augustus (286 n. Chr.) und mit zwei zur Nachfolge bestimmten Cäsaren (293) und richtete die Reichsbehörden ein, um die absolute Gewalt auf allen Punkten zu vergegenwärtigen und durch Theilung der Macht die Beaufsichtigung zu erleichtern. Vgl. M. A. von Bethmann-Hollweg, der röm. Civilprozess. Bonn 1866. B. III S. 11 ff.

[2] Cod. Theod. lib. VI tit. IV. V. VI ed. Paris 1586 p. 95. 102 sqq., überhaupt das ganze VI Buch. Cod. Just. lib. XII tit. VIII alib.

[3] E. Böcking, Notitia dignitatum et administrationum omnium tam civilium quam militarium in partibus Orientis et Occidentis. Bonnae 1839—1853 T. I p. XI sqq.

[4] Ueber diese Rangstufen gibt das vorstehende, zu Anfang des fünften

spectabilis (Spectabilitas), clarissimus (Clarissimatus) bekleideten, und endlich diejenigen Staatsdiener, welche den Titel perfectissimi und egregii führten. Erörtern wir dies etwas näher.

224. Den ersten Stand im Reiche bildeten die Hof- und Staatsbeamten, nicht nur die aktiven (in actu positi), sondern auch die zur Disposition gestellten (vacantes) und die nach Constantins Erfindung mit Titularwürden bekleideten (honorarii), welche den durch mancherlei Privilegien und Immunitäten ausgezeichneten Stand der Honorati ausmachten und sich nach der gesetzlichen Rangordnung in die genannten fünf Klassen abstuften: Illustres, Spectabiles, Clarissimi, Perfectissimi und Egregii. Den untersten Stand bildeten in Städten das gemeine Volk (plebs, personae viles), auf dem Lande die Colonen [1].

225. Unzukömmliche Titulaturen durfte sich niemand anmassen. Nach dem Codex Theodosianus lib. VI tit. V ‚ut dignitatum ordo servetur' soll die gesetzliche Ordnung streng eingehalten werden, da durch ehrgeizige Anmassung der bestehenden Rangstufen alle durch Verdienst erworbene Bevorzugung in Würden und Aemtern ihren Werth und ihre Bedeutung verliere [2].

Hienach ist unsere Stelle zu beurtheilen. Als willkürliches Ehrenprädikat, welches F. Ferrandus dem Junilius gegeben hätte, lässt sich ‚merito illustris' nicht auffassen, indem der Beisatz merito auf der Voraussetzung beruht, dass illustris offizielle, standesmässige Anrede ist und ausdrücklich sagt, dass dieser Titel den thatsächlichen Verhältnissen entspricht und dem Würdenträger in Hinsicht auf seine persönlichen Eigenschaften und Verdienste mit Fug und Recht zukommt. Hingegen ist auf die Anrede ‚Dominus' kein Gewicht zu legen und daraus an und für sich nicht auf die Inferiorität des Briefschreibers zu schliessen, da Dominus gewöhnliches Epitheton eines Adressaten jeden beliebigen Ranges ist und

Jahrhunderts verfasste Verzeichniss aller Würden und Aemter im Orient und Occident, eine Art Staatshandbuch, ferner die betreffenden Verordnungen im Codex Theodos. und Justinian. Aufschluss. Zur Notitia dignitatum schrieb Pancirol einen Commentar und Böcking nach kritischer Sichtung des Textes umfassende Annotationen.

[1] Bethmann-Hollweg a. a. O. B. III S. 22 f.

[2] Perit omnis praerogativa meritorum. Cod. Theod. l. c. Conf. Cod. Just. lib. XII tit. VIII.

schon zu Senecas Zeit als Anrede und Grussformel ganz im Sinne des deutschen ‚Herr' gebräuchlich war [1].

Der Beamtenkategorie der Illustres und Spectabiles ist nicht selten noch das Prädicat clarissimi beigegeben [2]. Ueberhaupt kann man die Beobachtung machen, dass die Ehrentitel der niederen Rangstufen den höheren Staatsbeamten, aber seltener den niedreren die Prädikate der höheren Klassen beigelegt werden [3]. Eine ähnliche Erscheinung begegnet uns hier, wo dem Junilius ‚Domino merito illustri' noch das Epitheton ornans ‚praestantissimo' gegeben ist.

226. Unter die Clarissimi gehörten die Statthalter der 116 Provinzen, in welche das ganze Reich seit Constantin eingetheilt war. Sie werden unter dem allgemeinen Namen Rectores provinciarum und ähnlichen zusammengefasst und rangierten unter sich als Consulares, Correctores und Praesides mit Rücksicht auf die Bedeutung dieser Namen in der früheren Kaiserzeit [4]. Zu ihrer Disposition stand wie bei den zwei höchsten Kategorien bereits eine Menge Unterbeamte mit verschiedener Berufsthätigkeit. Hiezu scheinen auch die Professoren an den öffentlichen Schulen gezählt zu haben, da ein Rescript der Kaiser Theodosius und Valentinian II die öffentlichen Lehrer in Constantinopel in Titel und Rang den Spectabiles, qui sunt ex vicaria dignitate, gleichstellt, wenn sie zwanzig Dienstjahre zurückgelegt und sich in ihrer Wirksamkeit als treue und eifrige Staatsdiener bewährt haben [5].

Zu den Beamten der zweiten Kategorie [6] (den iudices spectabiles) gehörten die Provinzialstatthalter erster Ordnung, nämlich die Proconsules der Provinzen Asien, Afrika und Achaja, welche

---

[1] Seneca ep. mor. I. 3: quomodo obvios, si nomen non succurrit, dominos salutamus.

[2] Böcking l. c. T. I p. 176. T. II p. 141. 176 sq. 333. 335. 380. 1186.

[3] Böcking l. c. T. II p. 375. Selbst die Bezeichnung Perfectissimus findet sich für die Illustres.

[4] Cod. Theod. I, 6. Cod. Just. I, 40. Böcking l. c. I. 110 sqq.; de clarissimis provinciae rectoribus T. II p. 1146 sqq. Vgl. Bethmann-Hollweg a. a. O. S. 41.

[5] Cod. Theod. lib. VI tit. XXI und Cod. Just. lib. XII tit. XV. Zink, der Mytholog Fulgentius. Würzburg 1867 S. 10.

[6] Böcking, Not. dign. I. 51—56 II. 61. Ind. II. 140 sq. passim. Bethmann-Hollweg, röm. Civilprozess B. III S. 39. 40. 42. 66 passim.

nicht vom Senat, sondern vom Kaiser ernannt wurden und unter allen Reichs- und Provinzialbeamten dieses Ranges die erste Stelle einnahmen; ferner die Vicarii der zwölf Reichsdiözesen, welche schon Diocletian zur Beaufsichtigung der Statthalter als Mittelinstanz zwischen ihnen und den vier höchsten Reichsbeamten (praefecti praetorio) bestellt hatte; die Duces der einzelnen Provinzen, welche seit Diocletian statt der Provinzialstatthalter den Befehl über die Legionen hatten und von der Zeit an den Titel Comites führten; die Comites provinciarum, die als ausserordentliche kaiserliche Commissäre vom Hofe in die Diözesen gesendet wurden; der Primicerius notariorum (Protonotar) oder Chef der Reichskanzlei, der Primicerius sacri cubiculi oder Chef des Kabinets; der Praefectus annonae; alle diejenigen, welche als Vicarii in Stellvertretung der höchsten Reichsbeamten fungierten; die Mitglieder des kaiserlichen Geheimerathes zweiten Ranges (Comites consistoriani spectabiles) u. m. a. [1]

Zu dem zahlreichen Beamtenheer der vier niederen Klassen zählte Junilius nicht. Es ist darum nicht meine Aufgabe, mich weiter hierüber zu verbreiten. Doch lassen sich durch Beachtung dieser Titel und Rangverhältnisse noch viele dunkle Partien ähnlicher Art in der christlichen Literaturgeschichte aufhellen.

227. Unser Autor rangierte unter die Illustres, und zwar nicht etwa unter die vacantes, noch auch unter die mit Titularwürden bekleideten (honorarii), sondern unter die im aktiven Dienst befindlichen (in actu positi); denn er selbst klagt über drückende Geschäftslast, die ihn an der Verwerthung und Veröffentlichung seiner Aufzeichnungen der beim ‚Perser' Paulus gehörten Erklärung des Römerbriefes hindere: sed curarum negotiorumque spinae, ne quid agro dominicae fructificemus, inpediunt, wobei er mit negotia nicht undeutlich auf Geschäfte juristischer Natur, auf Justizsachen [2], Rechtsfälle hinweist. Hiedurch erhält meine obige Auf-

---

[1] Ueber den Aprokrisiar siehe die Explanatio dignitatum ac functionum palatii et ecclesiae Constantinop. von Jacobus Pontanus in Joannis Cantacuzeni Eximperatoris historiarum libri IV cura Lud. Schopeni. Bonnae 1828 Vol. I p. XXX—XXXVI. Ἀποκρισιάριος: Sic iurisconsulti Graeci eum nominant, qui legationibus audiendis referendisque ad imperatorem et responsis ab eo dandis constitutus est (XXXIV).

[2] Negotium, die geräuschvolle und mühsame Besorgung der Staatsge-

fassung des ‚merito illustris' bei Fulgentius Ferrandus als amtliche, standesmässige Anrede ihre Bestätigung. ‚Merito' ist keine Einschränkung des Illustrissimatus auf blosse Titularwürde, sondern eine Verherrlichung des hohen Würdenträgers durch die Erinnerung an seine persönlichen Verdienste; denn die Honorarii erhielten durch die codicilli honorarii ‚reine Titularwürden ohne das Cingulum und ohne alle Amtsgeschäfte' [1].

228. Welche Staatsbeamten gehörten nun in die Kategorie der Illustres, unter denen wir den Junilius zu suchen haben? Ich beschränke mich bei Beantwortung dieser Frage nunmehr auf den Orient und vorzugsweise auf Constantinopel, wo sich nach der Notitia dignitatum omnium tam civilium quam militarium in partibus Orientis folgende Illustres in Amt und Würde fanden [2]: Der Praefectus praetorio orientis oder der Reichsstatthalter für den ganzen Orient, wozu auch Aegypten gehörte, und für Thracien bis zum Hämus, welcher an Macht und Ehre der erste nach dem Kaiser, unsern Reichsministern vergleichbar, die Verwaltung der höchsten Gerichtsbarkeit des Kaisers an seiner statt (sacra vice) führte; der Praefectus urbi Constantinopolitanae, welcher die höchste Civilgewalt in der Hauptstadt besass, als iudex illustris unmittelbar unter dem Kaiser stand und dem Praefectus praetorio nicht unter-, sondern beigeordnet war; Magistri equitum et peditum duo praesentiales, welche seit Constantin die von den vier Präfecturen abgezweigte höchste Militärgewalt besassen und ihren Sitz am Hofe des Kaisers (daher praesentiales) hatten; die zwei Praepositi sacri cubiculi, welchen die unmittelbare Obsorge für die persönliche Sicherheit und Bedienung des Kaisers anvertraut war; die Mitglieder des kaiserlichen Geheimerathes ersten Ranges (Comites consistoriani illustres). Hiezu gehörten der Ma-

schäfte in den verschiedenen Stufen des römischen Avancements, steht häufig im Gegensatz zu Otium, dem ruhigen, geräuschlosen Privatleben. — Justinian sagt: Jubemus, si qua suggestio maioris vel minoris iudicis ad nostram referatur clementiam de negotio, quod iudicandum ei tradidimus . . . finem eidem imponi negotio, quod ab eo disceptatum est. Cod. Just. lib. VI tit. 62 de appellat. Cont. Lugd. 1584 p. 1718. Also negotium, Justizsache, Rechtsfall.

[1] Cod. Theod. lib. VI tit. 22. Bethmann-Hollweg, röm. Civilpr. III. 96.

[2] Böcking l. c. T. I p. XXIX T. I p. 3. 8—45. Bethmann-Hollweg a. a. O. B. III S. 13 ff. 46 ff. 81. 90. 91. 102. Cod. Just. lib. VII tit. 62 ed. Cont. Lugd. 1554 p. 1716.

gister officiorum, der Quaestor sacri palatii, der Comes sacrarum largitionum und der Comes rerum privatarum. Endlich zählten zu den Illustres die zwei Comites domesticorum equitum et peditum, die Befehlshaber der kaiserlichen Haustruppen.

229. Das sind die in Amt befindlichen Illustres, welche ich zu Justinians Zeit vornehmlich in Constantinopel finde. Die Consuln [1], welche sich zwischen Alt- und Neurom theilten, und die Prätoren, denen nur noch die Last der öffentlichen Spiele oblag, waren für die Staatsverwaltung selbst ohne Bedeutung und desshalb in der Notitia dignitatum gar nicht verzeichnet.

Betrachtet man die Würdenträger des Illustrissimats an sich und im allgemeinen, so eröffnet sich ein weites Feld für Vermuthungen, welches von diesen Aemtern Junilius in Wirklichkeit bekleidet habe, zumal da der Fall öfter vorkam, dass einzelne Beamte wegen persönlicher Verdienste und ganze Stände durch besondere Auszeichnung in eine höhere Kategorie hinaufgerückt wurden [2], so dass also die Würdenträger der Spectabilitas zum Range des Illustrissimatus emporstiegen.

Behält man aber die oben erörterten Verhältnisse im Auge, welche uns aus dem Widmungsschreiben an Primasius und dem Briefe des F. Ferrandus über Junilius bekannt geworden sind, so kann bei Vergleichung mit den genannten Beamten nur die Wahl zwischen Magister officiorum und Quaestor sacri palatii bleiben. Der genannte Brief an Junilius deutet auf juristische Geschäfte hin, welche eine Appellation aus der Provinz in die Reichshauptstadt zur Voraussetzung haben und die vielerprobte amtliche Vermittlung des Junilius nothwendig machen. Dies stimmt zum Wirkungskreis beider Beamten. Der Magister officiorum war seit Constantin Vorstand des gesammten Hofstaates und vermittelte den Zutritt fremder Gesandten oder der Parteien zur Audienz. Er hatte zugleich die ordentliche Gerichtsbarkeit über die kaiserliche Dienerschaft, verfügte über eine Reihe von Unterbeamten, welche Böcking I. 38. 39 anführt, und leitete die vier kaiserlichen Bureaux: scrinium memoriae, epistolarum, libellorum, dispositio-

---

[1] Basilius war im J. 541 der letzte Consul. Doch bezeichnete man auch die folgenden Jahre noch lange Zeit nach seinem Namen. Vgl. die Aktenstücke unter Justinian, z. B. Mansi, conc. coll. T. IX p. 173. 193 passim.

[2] Cod. Theod. lib. VI tit. IV ed. Paris. 1586 p. 95.

num. An sorgenvollen Geschäften konnte es ihm demnach nicht fehlen. Noch treffender passen die berührten Verhältnisse zur Berufsthätigkeit des Quaestor sacri palatii. Er hatte als erster Beisitzer des kaiserlichen Geheimerathes (Consistorium principis) in Justizsachen den Vortrag; seit Theodosius II bildete er und der Praefectus praetorio orientis die beständige Commission, um die Appellationen von den Vikaren, Duces und andern Judices spectabiles aus den Provinzen an den Kaiser anzunehmen und zu entscheiden, eine Einrichtung, welche auch unter Justinian fortbestand.

Freilich finde ich in den Akten des fünften ökumenischen Concils, Mansi l. c. T. IX p. 198, als Magister officiorum einen gewissen Petrus, als Quaestor sacri palatii den Constantin aufgeführt. Allein es ist möglich, dass Junilius unmittelbar nach Abfassung der Instituta regularia, noch vor den Verhandlungen der genannten Synode in Constantinopel, gestorben oder doch nicht mehr in Amt und Würde gewesen ist. Hielt er treu zur Sache Theodors und seiner Verehrer, des Ibas und Theodoret, so konnte ihn, wie den Facundus von Hermiane und andere, die kaiserliche Ungnade getroffen haben. Doch spreche ich letzteres nur als Vermuthung aus, für die ich kein geschichtliches Zeugniss habe.

230. So steht es also nach meiner vorstehenden Untersuchung fest, dass Junilius zum Richterstande, und zwar nach Würde und Rang zur Beamtenkategorie der Illustres im aktiven Dienste gehört hat, also einer der höchsten Hof- und Staatsbeamten des Kaisers Justinian am Hofe zu Constantinopel, jedenfalls ein Mitglied des kaiserlichen Geheimerathes ersten Ranges gewesen ist, ein Comes consistorianus illustris, jedoch nicht Comes sacrarum largitionum, noch auch Comes rerum privatarum, d. h. oberster Finanzbeamte des römischen Reiches, da hiemit die Justizangelegenheiten und Appellationen nicht im Einklang stehen, sondern entweder Magister officiorum oder Quaestor sacri palatii. Diese Beamten hatten als höchste Judices einen ausgedehnten Wirkungskreis, zahlreiches Dienstpersonal und sorgenvolle Berufsgeschäfte und Anstrengungen, zumal in jener vielbewegten Zeit. Diese mussten dem Junilius um so lästiger werden, als er mit Vorliebe biblisch-theologische Studien trieb. So stimmen alle uns über seine persönlichen Verhältnisse bekannten Nachrichten, seine Klage über die curarum nego-

tiorumque spinae, das Lob des Diakons F. Ferrandus von Karthago, welcher bewährten Edelsinn und gnädige Bescheide von ihm rühmt, die inständige Bitte bei der Barmherzigkeit des Erlösers, den Ueberbringern des Briefes thätigen Beistand zu leisten, wie er in ähnlichen Fällen schon früher gethan, so dass sich über seine Amtsführung bereits eine günstige öffentliche Meinung gebildet hatte.

231. So weit lag meine Abhandlung über Leben und Bildungsgang, Stand und Würde des vermeintlichen Bischofs von Afrika im Sommer 1877 bereits vollendet vor, als ich im März 1878 einen letzten Versuch machte, ein bestimmtes historisches Zeugniss für die amtliche Stellung zu finden, welche ich dem Junilius auf Grund des Titels ‚merito illustris' und der übrigen Umstände, welche im Brief des F. Ferrandus an ihn und im Vorworte der biblischen Isagogik an Primasius dunkel angedeutet sind, in der vorstehenden Beweisführung zugeschrieben hatte.

Sollte sich wirklich der Name des hohen Staatsbeamten aus der höchsten Kategorie der Illustres in keinem geschichtlichen Monumente der alten Zeit finden? Ich bezweifelte es, wenn meine Untersuchung auf Wahrheit beruhte und das Resultat meiner Rechnung richtig war; und dass es richtig war, daran zweifelte ich nicht. Gleichwohl war meine Hoffnung, den Namen zu finden, längst auf Nullpunkt gesunken. Vergeblich hatte ich die Verhandlungen des fünften ökumenischen Concils durchforscht, vergeblich einen grossen Theil der Aktenstücke des Codex Justinianeus gelesen, vergeblich die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus, welche die Zeit von 536—586 behandelt, durchblättert, vergeblich die literärgeschichtlichen Werke der alten und neuen Zeit durchsucht. Nirgends eine Andeutung, nirgends ein Hinweis auf den Staatsbeamten Junilius, unzähligemal ‚der afrikanische Bischof Junilius', als den ihn eine tausendjährige Ueberlieferung bezeichnete. Auch die Historien des Prokopius von Cäsarea gaben keinen Aufschluss.

So erwartete ich denn auch kein anderes als ein negatives Resultat, als ich am 18. März letzten Jahres zu Prokops Anekdoten griff. Doch that ich es, um wenigstens mit gutem Gewissen bestätigen zu können, dass auch sie für den Comes consistorianus illustris keinen Anhaltspunkt böten. Wie war ich aber überrascht,

als mein Auge im Kap. 20 der Historia arcana [1] auf den Namen Ἰούνιλος, den Nachfolger des Tribonian, traf! Es war mir sofort klar, dass ich gefunden, was ich gesucht hatte [2].

232. Ἰούνιλος, ohne Zweifel identisch mit Junilius, war Mitglied des Consistorium principis, kaiserlicher Geheimerath ersten Ranges (Comes consistorianus illustris), wofür ich ihn gehalten. Ich hatte nur noch zwischen Magister officiorum und Quaestor sacri palatii geschwankt: Junilius war das letztere, Κυαίστωρ, dessen Wirkungskreis ich oben beschrieben habe, der höchste Staatsbeamte in der unmittelbaren Nähe des Kaisers, sein öffentlicher Sprecher und Wortführer [3], dem die Berichterstattung und Ent-

---

[1] Prokopius von Cäsarea in Palästina war ‚Rhetor', d. h. Advokat oder wenigstens Jurist und von 527 an, über 20 Jahre lang, rechtskundiger Gehilfe, Assessor (συγκάθεδρος, πάρεδρος), Rechtsrath (ξύμβουλος) des Belisar. Im J. 558 schrieb er noch zu Constantinopel seine Schrift über die Bauwerke. Wann er starb, ist unbekannt. Ausserdem verfasste er acht Bücher Historien und die Anekdota, die 558—559 geschrieben, aber erst nach seinem Tode veröffentlicht worden sind. Die Geheimgeschichte (Ἀνέκδοτα, Inedita, historia arcana) ist ‚eine leidenschaftliche Anklage von Justinian und Theodora, Belisar und Antonina' (Dahn S. 49), aber nicht Schmähschrift eines Fälschers. Ihre Echtheit hat Dahn, Prokopius von Cäsarea, Berlin 1865, siegreich gegen J. H. Reinkens, Anecdota sintne scripta a Procopio inquir. Vratisl. 1858, und andere vertheidigt.

[2] Dass ich erst, nachdem durch obige mühevolle und zeitraubende Untersuchung das vorstehende Resultat bereits gewonnen war, bei Prokopius dessen Bestätigung fand, dafür kann ich mich auf Zeugen, auf mehrere in der literarischen Welt wohlbekannte Namen berufen, denen gegenüber ich mich im Sommer 1877 gelegentlich über den Gang meiner auf juristischen Quellen beruhenden Beweisführung für Stand und Rang des Junilius ausgesprochen habe. Andern gegenüber gab ich sofort meinem freudigen εὕρηκα in Prokopius und meiner Ueberraschung über das übereinstimmende Resultat meiner Abhandlung Ausdruck. Wenn bisher das Dunkel, das seit tausend Jahren am Namen des Junilius haftete, nicht gelichtet ward, so erklärt sich dies nicht blos aus den sachlich weit verschiedenen Schriften des Prokopius und Junilius, sondern ganz besonders aus dem althergebrachten Vorurtheil, dass Junilius ein afrikanischer Bischof gewesen sei, der im voraus als eine vom Ἰούνιλος des Prokop, dem Nachfolger des Trebonian ἐν τῇ τοῦ κυαίστωρος καλουμένῃ ἀρχῇ, verschiedene Persönlichkeit galt, falls jemand beide Quellen gekannt und in dieser Beziehung gleichzeitig ins Auge gefasst hat. Möglich, dass nun noch andere historische Zeugnisse über den Autor unserer Schrift gefunden werden.

[3] Conf. Orelli, Proc. Anecd. Lips. 1827 p. 409; ed. Dindorf, Bonnae 1838 Vol. III p. 446: Quaestor στόμα βασιλέως vocabatur. Theophyl. Simocatta apud Photium: Κυαίστωρ ὃς πρὸς τὸν δῆμον τὴν ἐν τῷ λόγῳ τάξιν ἐτάχθη πληροῦν τοῦ

scheidung über die aus den Provinzen einlaufenden Appellationen oblag.

Er war Afrikaner von Geburt; denn das besagt Λίβυς γένος, da Libyen[1] (Λιβύη), die griechische Bezeichnung für Afrika bis in die späteste Zeit, den damals bekannten nördlichen Streifen Afrikas vom arabischen Meerbusen und Aegypten bis zum Atlas begriff.

Er bekleidete das einflussreiche Amt eines Quästors sacri palatii am Hofe Justinians sieben Jahre lang. Da der in den Concilsakten genannte gloriosissimus Quaestor sacri palatii (Mansi l. c. IX p. 198) Constantin, als ‚Junilos zum Vollmass seines Lebens gelangt war', wie Prokop sich ausdrückt, sein Amtsnachfolger wurde, so fällt seine Blüthezeit zwischen 545—552, wo er meines Erachtens gestorben ist. Allerdings könnte sein Tod auch in der zweiten Hälfte des Jahres 551 oder zu Anfang 553 erfolgt sein. Da er aber, wie ich zeigen werde, im erstgenannten Jahre die Redaktion der methodischen Anleitung zum Schriftstudium besorgte, und in der zweiten Sitzung der fünften allgemeinen Synode am 8. Mai 553 bereits sein Nachfolger im Amte thätig ist, so hat diese Annahme wenig Wahrscheinlichkeit für sich.

233. Dass Junilius ein gründlicher Kenner der lateinischen Literatur war, finden wir hier bestätigt. Wenn er als Afrikaner im Vortrag des weichen griechischen Idioms wenig Gewandtheit zeigte, so kann das bei der Härte der afrikanischen Mundart nicht befremden. Doch scheint Prokop hier ebenso zu übertreiben, als wenn er berichtet, Junilius habe keine griechische Rhetorschule zur Ausbildung als Sachwalter besucht und durch schmutzige Gewinnsucht und Bestechlichkeit seinen Charakter und sein Amt geschändet. Hieraus ist, die Richtigkeit der Leseart vorausgesetzt, höchstens nur soviel zu folgern, dass er die im Nachbarlande des Prokop gelegene Rechtsschule von Beirut und die von Constantinopel nicht besucht habe. Ging ihm aber die schulgerechte Bildung hierin überhaupt ab, so konnte er im römischen Rechte und in der griechischen Literatur bei der hohen

βασιλέως. Zosimos lib. 5: Σάλβιος ὁ τὰ βασιλεῖ δοκοῦντα τεταγμένος ὑπαγορεύειν, ὃν Κυαίστορα καλεῖν οἱ ἀπὸ Κωνσταντίνου δεδώκασι χρόνοι.

[1] Der Name Libya wurde seit der Römerherrschaft allerdings allmählig durch den Namen Africa verdrängt. Doch wird man hier kaum an Libyen im engeren Sinne zwischen Aegypten und der Syrte denken dürfen.

Stellung, die ihm Justinian anvertraute, nicht unbewandert sein [1], wenn er gleich seinen gefeierten Amtsvorgänger Tribonian und seinen Nachfolger Constantin an Gewandtheit und Tüchtigkeit nicht erreichte. F. Ferrandus rühmt an ihm die jenen Lastern entgegengesetzten Tugenden, Mildherzigkeit, Edelsinn und huldvolle Audienzen, Charakterzüge, die mit seiner religiösen Gesinnung und seiner Neigung zu exegetischen Studien besser harmonieren, als Habsucht und Bestechlichkeit. Sein Glaubenseifer und seine theologischen Kenntnisse, die er bei Anwesenheit des Persers Paulus in Constantinopel und bei vielen andern Anlässen zu erproben Gelegenheit hatte, gepaart mit dem nöthigen Verständnisse der griechischen Sprache und des römischen Rechtes, mögen ihm gerade jene einflussreiche Stellung in der unmittelbaren Umgebung des Kaisers verschafft, aber auch die tendenziöse Charakterzeichnung mit veranlasst haben, welche der Geheimgeschichte des Prokopius geläufig ist. Geiz und Bestechlichkeit macht er auch seinem Vorfahren in der Quaestur, dem berühmten Rechtsgelehrten Tribonian [2], zum Vorwurfe. Er will den Satz beweisen, dass Justinian dieses hohe Staatsamt im schneidenden Gegensatze zur früheren Kaiserzeit, wo es nur gründlich gebildete und uneigennützige Männer verwalteten, aus Habsucht (Kap. 19. 20) an Unwürdige übertragen habe. Uebrigens ist es meine Aufgabe und Absicht nicht, den Junilius und Tribonian von jeder Makel der Geldgier und parteiischer Rechtsprechung rein zu waschen. Es ist genugsam bekannt, dass Justinian durch einen Volksaufstand genöthigt ward, letzteren für einige Zeit seines Amtes zu entsetzen.

234. Ich lasse hier die besprochene Stelle aus Prokops Anekdoten Kap. 20 über Junilius mit mehreren zum Verständniss des Zu-

[1] Quaesturae munere fungebantur viri legum consultissimi eosque principis παρέδρους (assessores) passim vocat Procopius, qui quid ex legum praescripto faciendum esset principem monerent. So Alemanni, der erste Herausgeber der Anekdota (Lyon 1623), und nach ihm Orelli und Dindorf a. a. O.

[2] Tribonian, aus Pamphylien gebürtig, wurde vom Kaiser Justinian zum Magister officiorum, Quaestor, Praefectus urbi Const. ernannt. Zeitweilig gestürzt, folgte ihm in der Quästur, die er wahrscheinlich erst nach der Stadtpräfektur bekleidete, für einige Tage Basilides nach; doch wurde er bald wieder reaktiviert. Nach seinem Tode erhielt Junilius die Quästur. Tribonian ist als Commissionsmitglied für die justinianische Gesetzessammlung thätig gewesen und in der Rechtsgeschichte ein gefeierter Name.

sammenhangs nöthigen vorhergehenden und nachfolgenden Sätzen folgen. In einigen Lesearten glaubte ich von Dindorf, mehr noch von Orelli und den früheren Ausgaben abweichen zu müssen, wie aus den Noten ersichtlich ist.

Ἀλλὰ καὶ τὴν τοῦ κυαίστωρος[1] καλουμένην ἀρχὴν διέθετο οὐδενὶ κόσμῳ (Ἰουστινιανός), ἥσπερ διαφερόντως ἐπεμελῶντο οἱ πρότερον βεβασιλευκότες ὡς εἰπεῖν ἅπαντες, ὅπως[2] τά τε ἄλλα ἔμπειροι καὶ σοφοὶ καὶ τὰ ἐς τοὺς νόμους μάλιστα εἶεν οἱ ταύτην διαχειρίσαντες καὶ χρημάτων διαφανῶς ἀδωρότατοι, ὡς οὐκ ἄνευ μεγάλου ὀλέθρου τούτου γε τῇ πολιτείᾳ γενησομένου, εἴπερ οἱ ταύτην τὴν ἀρχὴν ἔχοντες ἢ ἀπειρίᾳ τινὶ ἔχοιντο ἢ φιλοχρηματίᾳ ἐφεῖντο. Ὁ δὲ βασιλεὺς οὗτος πρῶτον μὲν ἐπὶ ταύτης Τριβονιανὸν κατεστήσατο, οὗπερ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐν τοῖς ἔμπροσθεν[3] λόγοις διαρκῶς εἴρηται. Ἐπεὶ δὲ ὁ Τριβονιανὸς ἐξ ἀνθρώπων ἠφάνιστο, μοῖραν μὲν αὐτοῦ τῆς οὐσίας ἀφείλετο, καίτοι παιδός τέ οἱ ἀπολελειμμένου καὶ πλήθους ἐκγόνων, ὡς ἐπεγένετο[4] τῷ ἀνθρώπῳ ἡ τέλειος ἡμέρα τοῦ βίου. Ἰούνιλον δὲ Λίβυν γένος[5] ἐπὶ τῆς τιμῆς κατεστήσατο ταύτης, νόμου[6] μὲν οὐδενὸς ἀκοὴν ἔχοντα, ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ῥητόρων τις ἦν, γράμματα δὲ Λατῖνα μὲν ἐξεπιστάμενον, Ἑλληνικῶν μέντοι ἕνεκα οὐδὲ πεφοιτηκότα πρὸς γραμματιστοῦ πώποτε, οὐδὲ τὴν γλῶτταν αὐτὴν ἑλληνίζειν δυνάμενον — πολλάκις ἀμέλει φωνὴν Ἑλληνίδα προθυμηθεὶς ἀφεῖναι, πρὸς τῶν ὑπηρετούντων γέλωτα ὦφλε — ἐς δὲ τὴν αἰσχροκέρδειαν δαιμονίως ἐσπουδακότα, ὃς δὴ[7] γράμματα μὲν τὰ βασιλέως ἐν δημοσίῳ ἀπεμπολῶν ὡς ἥκιστα κατῃδεῖτο[8]· ἑνὸς δὲ στατῆρος χρυσοῦ ἕνεκα τὴν χεῖρα ὀρέγειν τοῖς ἐντυγχάνουσιν οὐδαμῇ ὤκνει. Οὐχ ἧσσόν τε ἢ ἑπτὰ ἐνιαυτῶν χρόνον τοῦτον ἡ πολιτεία[9] τὸν γέλωτα ὦφλεν. Ἐπεὶ δὲ καὶ Ἰούνιλος ἐς τὸ μέτρον τοῦ βίου ἀφίκετο, Κων-

---

[1] κυαίστωρος *Orelli:* κοιαίστωρος *Dindorf.*

[2] ὅπως τε τὰ ἄλλα *Cod. Par. reg. 1702 Maltretus Orelli:* ὅπως τά τε ἄλλα *Pinellus Reiske Dindorf.*

[3] Prokop. de bello pers. lib. I c. 24 mores descripsit Triboniani.

[4] ἐπεγένετο *Orelli:* ὧν ἐπεγένετο *add. Reiske Dind.: scripsi* ὡς = ἐπεί.

[5] Λίβυν γένος *Reiske Dind.:* Λιβύην γένος *Cod. Par. Maltr. Or.*

[6] νόμους μὲν οὐδὲ ἐς ἀκοὴν ἔχοντα Orelli, *cum ita restituisset Alemanni ex* νόμου μὲν οὐδὲ ὃς ἀκοὴν ἔχοντα *Cod. Par. Maltr.:* νόμου μὲν οὐδενὸς οὐδὲ ἐς ἀκοὴν ἐλθόντα *Reiske Dind.: scripsi* νόμου μὲν οὐδενὸς ἀκοὴν ἔχοντα.

[7] ὃς δὴ *Dind.:* ὃς δὲ *Par. Maltr. Or.*

[8] κατῃδεῖτο *Reiske:* κατεδέετο *Or. Dind.*

[9] *num* τούτου ἡ πολιτεία *scil.* Ἰουνίλου, *dubitat Orelli.*

στεντῖνον ἐπὶ τοῦδε τοῦ ἀξιώματος κατεστήσατο. νόμων μὲν ὄντα οὐκ ἀμελέτητον. νέον δὲ κομιδῆ καὶ οὔπω ἀγωνίας δικανικῆς εἰς πεῖραν ἐλθόντα. κλεπτίστατον δὲ καὶ ἀλαζονικώτατον ἀνθρώπων ἁπάντων. Οὗτος Ἰουστινιανῷ ποθεινότατός τε ἄγαν καὶ φίλτατος ἐν τοῖς μάλιστα ἐγεγόνει. ἐπεὶ καὶ δι᾽ αὐτοῦ κλέπτειν τε καὶ δικάζειν ὁ βασιλεὺς οὗτος ἀεὶ οὐδαμῆ ἀπηξίου.

V.

Bischof Primasius von Adrumet.

235. Primasius, dessen Anregung wir die Schrift des Junilius verdanken, war, wie schon bemerkt, Bischof von Adrumet [1], das auch den Namen Justinianopolis führte, in der afrikanischen Provinz Byzacena [2], der östlichen Landschaft in Africa propria, zwischen den Flüssen Triton und der kleinen Syrte gelegen. Da die Nachrichten über ihn einiges Licht auf die Persönlichkeit des Junilius, auf seine Haltung im Dreikapitelstreite und die Abfassungszeit der Instituta regularia zu werfen geeignet sind, können wir sie der Vollständigkeit halber hier nicht übergehen.

Primasius begegnet uns in der Kirchengeschichte zuerst als Theilnehmer einer im Jahre 541 abgehaltenen afrikanischen Synode der Provinz Byzacena. Die Versammlung schickte, wie wir aus zwei Reskripten Justinians an die Bischöfe der Synode ersehen, eine Gesandtschaft an den Kaiser, um die Gutheissung ihrer Beschlüsse zu erlangen. Justinian zollte ihrem Eifer belobende An-

---

[1] Dass er Bischof von Utica gewesen, ist eine schon von Baronius, Annales eccles. ad annum 551 zurückgewiesene Vermuthung des Trithemius und theilweise des Labbé, de script. eccl. dissert. Paris. 1660 p. 663: Pr., quem alii Uticensem, alii Adrumetinum censent fuisse episcopum etc. Adrumetum = Justinianopolis. J. A. Fabricius schreibt irrtümlich Justinopolis, Del. argum. de vera rel. christ. Hamb. 1724 p. 255. und Bibl. lat. med. et inf. aetat. Hamb. 1735 T. IV lib. IX p. 600. Auch in Cilicia II gab es ein Justinianopolis, sonst Anazarbus genannt, dessen Metropolit Johannes der Synode von Mopsuestia im J. 550 beiwohnte. Mansi, conc. coll. T. IX p. 276 u. 286.

[2] Byzacena, nicht Byzacium, zum ehemaligen Gebiet von Karthago (Africa propria) gehörig, war eine sehr fruchtbare Landschaft, grenzte im Süden an das innere Libyen, im Osten an das Meer, im Westen an Numidien, im Norden an Zeugitana. Die wichtigsten Städte waren Adrumetum, Byzacium, Leptis minor, Tysdrus. Böcking, Notitia dignitatum. Bonnae 1839—1853 T. II p. 455.

erkennung [1] und gab den Bescheid, dass es in allen kirchlichen Angelegenheiten bei den früheren Bestimmungen sein Verbleiben haben solle. Die Synodalakten selbst sind nicht auf uns gekommen.

236. Um die Mitte des sechsten Jahrhunderts befand sich Primasius unter den afrikanischen Bischöfen, welche zur Besorgung der Angelegenheiten ihrer Kirchen in die Reichshauptstadt Constantinopel zu Justinian geschickt wurden [2]. Dass hierunter der Dreikapitelstreit zu verstehen ist, bedarf kaum der Bemerkung. Daselbst wohnte er im Jahre 551 in der Kirche St. Peter bei dem Hormisdaspalaste der Versammlung von Bischöfen bei, in welcher Papst Vigilius am 14. August den Hauptanstifter des Dreikapitelstreites Theodor Askidas verurtheilte, der sich, früher Origenist, die Gunst des Kaisers auch nach Verwerfung der origenistischen Irrtümer zu bewahren gewusst und dieselbe zu leidenschaftlicher Agitation gegen die drei Kapitel und zur Aufreizung Justinians gegen Vigilius missbraucht hatte. Nach fünfjähriger vergeblicher Mahnung und Nachsicht war die Geduld des Papstes erschöpft, er entsetzte ihn seiner Würde als Metropolit von Cäsarea, welche er durch den kaiserlichen Hof erlangt hatte, und schloss ihn wegen unerhörter Gewaltthaten aus der kirchlichen Gemeinschaft aus. Unter den dreizehn Bischöfen, welche nebst Vigilius das Dekret unterzeichneten, befinden sich zwei Afrikaner, beide der Provinz Byzacena angehörig, Primasius von Adrumet und Verecundus von Junca [3].

237. Auch während der Verhandlungen des fünften ökumenischen Concils (553) befand sich Primasius in Constantinopel, nahm aber trotz wiederholter Einladung und Aufforderung durch die

---

[1] Labbei et Cossartii s. concilia. Paris. 1671 T. V p. 380. Mansi IX, 111. Baronii Annales eccles. ad annum 541 n. 10—12 (ed. Lucae 1741 IX p. 618).

[2] So Oudin, Comment. de script. eccl. Lips. 1722 Vol. I p. 1432. Der Statthalter von Afrika schickte alle jene Bischöfe seiner Provinz nach Constantinopel, von denen er die Verdammung der drei Kapitel erwarten zu können glaubte. Hefele, Conciliengesch. 2. Aufl. B. II S. 835.

[3] Labbé et Coss. concil. l. c. p. 336. Mansi l. c. IX, 60. Harduin T. III p. 9. Verecundus Juncensis nach Punkes, P. Vigilius S. 91, nicht Lunensis (Mansi l. c.) oder Nicensis. Vgl. Hefele a. a. O. S. 845. Demnach ist es, abgesehen von Facundus von Hermiane, falsch, wenn Baronius in s. kirchl. Annalen zum J. 551 n. XIII T. X p. 69 von Primasius sagt: Solus hic, quod sciam, inter Africanos episcopos habetur, qui inhaeserit Vigilio, ceteris ab eius communione recedentibus.

zur Synode versammelten Bischöfe und kaiserlichen Beamten an den Berathungen desselben keinen Antheil. Das Verhalten des Papstes Vigilius war für ihn massgebend. Dieser hatte wohl die Idee eines ökumenischen Concils wegen der drei Kapitel früher gutgeheissen und die Veranstaltung desselben durch den Kaiser gebilligt [1]. Da aber Justinian seine Vorschläge über die Berufung der Bischöfe, über den Ort der Zusammenkunft und über die Zahl der Theilnehmer aus dem Orient und Occident unberücksichtigt liess, fanden sich bei der am 5. Mai 553 unter dem Vorsitze des Patriarchen Eutychius vom Kaiser eröffneten und von 151 Bischöfen besuchten Synode nur sechs Afrikaner ein; der Papst und die Mehrzahl der Abendländer hielten sich von den Synodalverhandlungen fern. Sie hatten im allgemeinen ein milderes Urtheil über die drei Kapitel, scheuten sich über schon gestorbene Kirchenschriftsteller noch nach ihrem Tode ein Verwerfungsurtheil auszusprechen und besorgten vornehmlich, die Autorität des Concils von Chalcedon zu beeinträchtigen, welches die drei Kapitel unangefochten gelassen und das ihren Verfassern gezollte Lob nicht als unstatthaft bezeichnet hatte. Nichts blieb unversucht, um den in Constantinopel anwesenden Papst und die auf seiner Seite stehenden Oppositionsbischöfe zur Theilnahme an der Synode zu vermögen. Am 6. Mai erneuerte eine ehrenvolle Gesandtschaft von Bischöfen und kaiserlichen Beamten, an der Spitze die drei Patriarchen Eutychius von Constantinopel, Apollinaris von Alexandria und Domninus von Antiochia, die Einladung. Aber Vigilius beharrte bei seiner Weigerung. Am 8. Mai in der zweiten Sitzung wurde über den Misserfolg der Gesandtschaft Bericht erstattet, und die in der Hauptstadt noch anwesenden abendländischen Bischöfe, die sich bisher von der Synode ferngehalten hatten, zur Theilnahme an den Verhandlungen aufgefordert, unter ihnen an erster Stelle Primasius [2]. Der mit der Einladung beauftragte Bischof Theodor (episcopus Lymiron) und der ihm beigegebene Priester Ammonius erstatteten über den Erfolg ihrer Sendung an Primasius (in domum Marinae ad Primasium reverendissimum episcopum Afrum) Bericht.

---

[1] Hefele a. a. O. S. 852 ff. Döllinger, Lehrb. der Kirchengesch. 1836 I S. 162. Hergenröther, Handb. der allg. Kirchengesch. Freib. 1876 I S. 349.

[2] Non sunt in nostro concilio praesentes de Africanis quidem Primasius, reverendissimus unus Byzacenae provinciae episcopus etc. Mansi IX, 199 sq.

Auf ihre dringende Mahnung, zur Synode zu kommen, hatte derselbe lakonisch erklärt: Papa non praesente non venio. Das Concil betrachtete seine Weigerung, wie die der übrigen Bischöfe, welche aus ähnlichen Gründen die Theilnahme ablehnten, als hartnäckige Widersetzlichkeit und gröbliche Pflichtverletzung und traf die Bestimmung: De Primasio quidem secundum ecclesiasticam traditionem opportuno tempore quae oportet disponantur [1].

238. In den folgenden Sitzungen vom 12.—26. Mai verwarf die Synode eine Reihe aus den Schriften des Theodor von Mopsuestia ausgehobener Sätze, anathematisierte seine Person und sprach die Verwerfung über die Streitschriften des Theodoret gegen Cyrill und über den Brief des Ibas an den Perser Maris aus. Bereits am 14. Mai hatte der Papst dem Kaiser ein Schriftstück über die drei Kapitel überreichen lassen, welches von sechzehn Bischöfen, neun Italienern, drei Asiaten, zwei Illyriern und zwei Afrikanern, unterschrieben war. Zu letzteren zählt Primasius, dessen Unterschrift also lautet: Primasius Dei gratia episcopus civitatis Adrumetinae, quae etiam Justinianopolis dicitur, concilii Byzaceni huic constituto, quod beatus Papa Vigilius in causa trium capitulorum protulit, consentiens subscripsi. Das Aktenstück ist das Constitutum Vigilii Papae de tribus capitulis [2], das vielfach auch pro tribus capitulis citiert wird. Doch ist diese Bezeichnung nur halb richtig. Denn es sind darin sechzig aus den Werken Theodors entnommene Abschnitte mit ausdrücklicher Angabe der Gründe verworfen, in fünf Anathematismen die Lehre von zwei Personen in Christo reprobiert, dagegen die Verdammung von Männern, die im Frieden mit der Kirche gestorben sind, und der zwei andern Kapitel des Theodoret und Ibas ausdrücklich verboten. Das Schlussprotokoll der fünften Synode, welches von 164 Theilnehmern unterschrieben ist, unterzeichnete er so wenig wie Vigilius [3].

---

[1] Mansi l. c. Hierher fällt nach meinem Erachten die Relegation in ein Kloster, welche Victor von Tunnunum ad ann. 552 berichtet: Primasius quoque Adrumetinus (Migne: Aquimetensis) monasterio relegatus. Migne T. 68 p. 959.

[2] Labbé et Cossart l. c. V p. 337—376. Mansi l. c. IX p. 61—106. Die Unterschrift des Primasius Labbé p. 376, Mansi p. 106.

[3] Eine ganz andere Persönlichkeit ist der oft mit dem Bischof von Adrumet verwechselte Erzbischof Primasius von Karthago, in dessen Namen Bischof Sextilian von Tunis das Schlussprotokoll unterzeichnete (Mansi p. 389). Er war Nachfolger des Reparatus, welcher sich im J. 551 in Begleitung unseres

239. Die weiteren Nachrichten über die Lebensschicksale des Primasius fliessen sehr spärlich. Nach dem Chronikon des Victor von Tununum [1] wurde er in ein Kloster relegiert, weil er sich weigerte, das Anathem über die drei Kapitel auszusprechen; später aber nach dem Tode des Boethius, des Primas der Provinz Byzacena, habe er, um sein Nachfolger zu werden, dem besagten Anathem sofort beigestimmt und nach seiner Rückkehr nach Afrika die Bischöfe der Gegenpartei, der er früher selbst angehörte, heftig angefeindet, die Gläubigen verleumdet und beraubt, bis er endlich von den ‚katholischen' Bischöfen wegen seiner Frevel verurtheilt, eines elenden Todes gestorben sei. Wie viel Wahres an diesem Berichte ist, lässt sich schwer entscheiden; jedenfalls ist derselbe nicht frei von Parteifärbung, da Victor selbst als eifriger Vertheidiger der drei Kapitel schrieb. Soviel aber ergibt sich daraus, dass er jetzt wie früher in Sachen der drei Kapitel treu auf Seiten des Vigilius stand, die Person und Schriften des Theodor, Ibas und Theodoret nach Kräften vertheidigte und möglichst lang hochhielt.

240. Daran knüpft sich für uns die Frage, ob sich sein Verhalten in diesem Streite lediglich nach seiner dogmatischen Ueberzeugung und der Autorität des Papstes bestimmt habe, oder ob es vielleicht auch durch die Kenntniss und Hochschätzung der trefflichen Leistungen der hervorragenden Antiochener Theodor und Theodoret auf dem exegetischen Gebiete bedingt gewesen sei.

Wir haben von ihm Commentare [2] über den Römerbrief, den ersten und zweiten an die Korinther, über die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, über je zwei Briefe an die Thessalonicher und an Timotheus, über die Briefe an Titus, Philemon und die Hebräer und fünf Bücher Commentare über die Apokalypse des hl. Johannes. Letztere erwähnt bereits Cassiodor [3] mit den Worten: Nostris quoque temporibus Apocalypsis beati

Primasius in Constantinopel befand, wegen Ermordung des kaiserlichen Magister militum in Afrika unschuldig angeklagt, seines Amtes entsetzt und exiliert worden war. Primasius von Karthago bestimmte später die Bischöfe des proconsularischen Afrika und von Numidien auf zwei Synoden zur Annahme der Beschlüsse der fünften Synode. Mansi l. c. 153. Victor. Tun. Chron. Migne T. 68 p. 960.

[1] Chron. Vict. episc. Tunun. Migne T. 68 p. 959.

[2] Bei Migne T. 68 p. 407—936.

[3] Instit. div. lect. c. 9. Migne 70, 1122.

Primasii antistitis Africani studio minute et diligenter quinque libris exposita est. Hierin ist er natürlich, wie schon die Geschichte des Kanons lehrt, von den Orientalen ganz unabhängig. Dies gilt, soweit ich gesehen habe, auch von seinen übrigen Commentaren.

Seine Erklärungen stellen den Wortsinn im engen Anschluss an Text und Zusammenhang dar und tragen den Charakter der Einfalt und Kürze. Sie sind gedrungen und gedankenreich, aber nicht originell, sondern überwiegend Auszüge aus früheren lateinischen Exegeten. Am umfangreichsten in aufsteigender Linie sind seine Commentare über den Römer- und Hebräerbrief, sowie über die Offenbarung des hl. Johannes. In seinen Erklärungen über die Briefe Pauli benützte er die Schriften des hl. Hieronymus, Ambrosius, Augustinus und anderer; in wie weit, ist hier nicht zu untersuchen.

Dass Primasius ein Schüler des hl. Augustin gewesen und um 440 gelebt habe, ist ein schon von Baronius berichtigter Irrtum des Trithemius und anderer. Jedenfalls kann hier der Begriff Schüler nur in weiterem Sinne gefasst werden [1], sofern er geistig von Augustin abhängig war und seine Schriften excerpiert hat. Jene Ansicht mag dadurch entstanden sein, dass er in dem von Isidor von Sevilla [2] und schon von Cassiodor erwähnten Werke über die Häresien an Bischof Fortunatus, welches verloren gegangen ist und mit dem von Mabillon im Kloster Mehrerau gefundenen Werke nichts als den Titel gemein hat, die unvollendete Schrift Augustins über diesen Gegenstand fortgesetzt hatte.

241. Primasius hat die Werke griechischer Exegeten nicht direkt benützt. Das geht schon aus dem Umstande hervor, dass er, des griechischen Idioms nicht mächtig [3], sich bei dem in beiden Sprachen bewanderten Junilius über den Stand der exegetischen

---

[1] So fasst den Begriff Ellies Du Pin, nouvelle bibl. des auteurs eccles. 1691 T. V p. 81: Primasius estoit un fidèle disciple de la doctrine de S. Augustin, comme il paroît par ses commentaires.

[2] Isidor von Sevilla zählt de viris illustr. c. 22 drei Bücher, Cassiodor a. a. O.: liber unus, quid faciat haereticum.

[3] Dies darf auch aus den Worten des P. Vigilius in dem von Primasius unterzeichneten Constitutum an den Kaiser, Mansi T. IX p. 98, geschlossen werden: Et quia graecae linguae, sicut cunctis et maxime pietati vestrae notum est, sumus ignari etc.

Leistungen bei den Griechen erkundigte. Auch in lateinischer Uebersetzung scheint ihm ausser der vorliegenden methodischen Anleitung zum Bibelstudium kein griechischer Commentar bekannt geworden zu sein. Für mich war die Frage von Interesse, ob sich Junilius nach Veröffentlichung der Instituta regularia nicht noch habe bestimmen lassen, ihm die Erklärung des Römerbriefes mitzutheilen, die er nach den Vorträgen des Persers Paulus aufgezeichnet hatte. Dieselbe verrieth ohne Zweifel, wie die biblische Isagogik, theodorisches Gepräge. Bei einer Vergleichung der Fragmente, welche wir vom Commentare Theodors über den Römerbrief besitzen, mit dem des Primasius habe ich die Ueberzeugung gewonnen, dass jene Frage zu verneinen ist [1]. Letzterer ist hierin von Theodor ganz unabhängig. Auch mochte der betreffende Commentar des Primasius damals schon veröffentlicht oder geschrieben gewesen sein. Zur Erhärtung des Gesagten soll ihre beiderseitige Erklärung zu Röm. 5, 14 hier Platz haben. Zum Texte: „jedoch herrschte der Tod von Adam an bis zu Moses‘ sagt Primasius [2]: id est mors ex originali malo veniens usque ad legem sola regnavit; ideo dixit ‚regnavit‘, quia totum mundum generaliter occupaverat. Ganz anders Theodor. Er führt als Gesinnungsgenosse der Pelagianer den Tod als Strafe auf die persönliche Sünde der Einzelnen zurück [3]: Τοῦτο λέγει· ὅτι ὁ θάνατος ἐκράτησεν ἁπάντων τῶν ὁπωσδήποτε ἡμαρτηκότων ... οὐ γὰρ τῆς τοιᾶσδε ἁμαρτίας τιμωρία ὁ θάνατος ὥρισται, ἀλλὰ πάσης ἁμαρτίας ... πάντων γὰρ ἡμαρτηκότων, εἰ καὶ μὴ παραπλησίαν τῷ Ἀδὰμ ἁμαρτίαν, ἀλλ' οὖν γε ὁπώσποτε τῶν μὲν οὕτω τῶν δὲ οὕτω, ἀνάγκη καὶ τὸν θάνατον ἦν κρατεῖν ἐφ' ἁπάντων ὁμοίως κτλ.

VI.

Der Perser Paulus, Lehrer und Gewährsmann des Junilius.

242. Für Beantwortung der Frage, wer der Perser Paulus gewesen sei, welchen Junilius als seinen Lehrer und Gewährsmann bezeichnet, findet sich in den Väterausgaben und Lehrbüchern

[1] Vgl. hiezu auch das Todesjahr des Junilius § 232.

[2] Prim. Comment. in ep. ad Rom. Migne 68, 440.

[3] Ex Comm. in ep. ad Rom. Mai, Spicil. Rom. T. IV p. 504. Migne 66, 796.

der biblischen Einleitung und Hermeneutik kaum ein Hinweis auf den Autor, noch weniger ein Versuch der Lösung. Nur Reithmayr, Einleitung in die kanonischen Bücher des neuen Testamentes, Regensburg 1852 S. 10, sucht sich darüber Rechenschaft zu geben, indem er Assemani, bibl. or. T. III P. I p. 439 anzieht, ein Citat, das jedoch nicht auf die richtige Persönlichkeit deutet. Ebenso wenig Aufschluss gewähren die literärgeschichtlichen Werke mit Ausnahme einer Angabe bei Assemani, welcher in neuester Zeit mehrere zutreffende Urtheile gefolgt sind, von denen sogleich die Rede sein wird. Indem wir hier feststellen, wer der Perser Paul des Junilius gewesen ist, hören wir zugleich, wo er seine Bildung genossen, welche amtliche Stelle und Würde er bekleidet, und welche Verhältnisse ihn mit Junilius zusammengeführt haben.

Von den in der orientalischen Bibliothek Assemanis genannten Männern dieses Namens kommen hier nicht die Metropoliten von Adjabene und Gandisapor, welch letzterer (gest. um 535) Vorfahrer des Mar Abas auf dem Patriarchenstuhle der Nestorianer gewesen ist, noch weniger die anderen in Betracht, sondern nur Paulus von Bassora, Metropolit von Nisibis, Schüler des Mar Abas (Assem. B. or. III. I. 87. 435. 632. III. II. 928), und Paulus ‚der Perser‘, Verfasser des Kompendiums der Einleitung in die aristotelische Dialektik (Assem. B. or. II. 414 und III. I. 439). Um über den ursprünglichen Verfasser der biblischen Isagogik des Junilius ein richtiges Urtheil zu gewinnen, müssen wir die spärlichen Nachrichten über diese beiden Paule einer näheren Erwägung unterstellen, wobei es uns hoffentlich gelingen wird, einige dunkle Verhältnisse im Leben dieser für die Literaturgeschichte so bedeutungsvollen Männer aufzuhellen.

243. Paul, der Verfasser der Einleitung in die Logik, blühte nach Assemani unter dem nestorianischen Patriarchen Ezechiel, der im Jahr 878, d. i. das Jahr Christi 567, nach dem Tode des Patriarchen Joseph zu dieser Würde gelangt war, und hat seinen Ruhm durch das genannte Handbuch der Logik begründet, dessen Abfassung um das Jahr 570 anzusetzen ist. Fast alles, was wir von ihm wissen, verdanken wir dem kurzen Berichte, welchen uns Gregor Barhebräus (Abulpharadsch † 1286) in seiner syrischen Chronik im Leben des Ezechiel über ihn erstattet (Ass. III. I. 439): ‚Um eben diese Zeit (um das Jahr Christi 570) gelangte in

den Zweigen kirchlicher Wissenschaft, sowie in der Philosophie der Nichtchristen der Perser Paulus zur Berühmtheit, von dem wir eine bewunderungswürdige Einleitung in die Logik besitzen. Er wünschte Metropolit von Persis zu werden; da aber das Volk hiemit nicht einverstanden war, machte er mit den Magiern gemeinschaftliche Sache und ging zu ihnen über.'

244. Dieser Bericht wird noch um weniges durch sein Kompendium der aristotelischen Dialektik selbst vervollständigt, welches sich im syrischen Urtexte in einer Handschrift der Bibliothek des nitrischen Klosters de sancta Maria Deipara, welche im Jahr 1843 in das britische Museum zu London verbracht wurde, allda im Codex 14660 findet. E. Renan hat im Journal Asiatique [1] in Kürze hierüber gehandelt und die Vorrede dazu, bestehend in einem Widmungsschreiben an den Perserkönig Chosroes I Nuschirwan (531—581), in syrischem Originaltext mit französischer Uebersetzung mitgetheilt. Das ganze Kompendium der Logik aber hat zuerst Land [2] mit lateinischer Uebertragung und mit Scholien veröffentlicht. Seine Abkunft betreffend bemerkt der Referent Th. N. über die Publikation Lands im ‚Literar. Centralblatt für Deutschland' von Zarncke Jahrg. 1876 Nr. 5 S. 143: ‚Der Verfasser des Kompendiums der Logik von Paulus ‚dem Perser' heisst so als Unterthan des sâsânitischen Reiches. Er war aus einer Stadt, deren Name in der Handschrift (s. S. 32, 12) leider zu sehr entstellt ist, um ihn zu erkennen; es ist wahrscheinlich eine der zahlreichen Zusammensetzungen mit Ardeschêr.' Renan will über diese Schwierigkeit hinweggekommen sein und gibt die Stadt Deirschar als seine Heimat an, wenn er a. a. O. p. 319 schreibt: Fin du discours sur l'art complet de la logique d'Aristote, composé par Paul le Perse, de la ville de Deirschar, adressé au roi Kosrou. Renan und Wright in seiner Beschreibung der genannten Handschrift [3] lesen den Namen der Stadt ܕܝܪܫܪ, Land hingegen mit Jud ܕܝܪܫܥܪ (text. syr. p. 32 v. 12), den er vers. lat. p. 30 mit Deris·ar übersetzt.

[1] Quatr. série Tom. XIX. Paris 1852 p. 310—319. Cf. De philosophia peripatetica apud Syros. Paris. 1852 p. 19—22.

[2] Im IV Bande der Anecdota syriaca. Lugd. Batav. 1875.

[3] Catal. of the Syriac manuscripts in the British Museum Part III. London 1872 p. 1160—1162.

Man sucht diesen Namen in dem neuesten geographischen Werke von Barbier de Meynard [1] und in anderen ähnlichen Schriften vergeblich. Land a. a. O. S. 99 hält ihn für echt persisch und erkennt darin auf Grund der Etymologie eine mit einem Kloster verbundene christliche Stadt.

245. Unter ܐܪܕܫܝܪ, dem Geburtsorte des Verfassers der Logik, haben wir sicherlich nichts anderes als die Stadt Ardeschir oder Ravardeschir zu verstehen, wo der Metropolit der Provinz Persis seine Residenz hatte. Und Paulus der Perser ܦܘܠܘܣ ܦܪܣܝܐ war nicht blos als Unterthan des sasanidischen Reiches, sondern seiner Abstammung und Heimat nach Perser. Dafür spricht der ihm von Barhebräus beigelegte Zuname ‚der Perser' vorzugsweise, welcher ihn von anderen Männern dieses Namens unterscheiden sollte. Für diese ursprünglich persische Abstammung liegt auch ein Anhaltspunkt in dem Umstande, dass Paulus vom Bestreben beseelt war, Metropolit der Provinz Persis, seiner Heimat, zu werden. Daraus erklärt sich auch nicht minder, wie aus dem Religionsbekenntnisse des Königs Chosroes I, die Erscheinung, dass das Widmungsschreiben an diesen, welches Paulus seiner Isagogik in die Dialektik vorausgeschickt hat, ‚Anschauungen enthält, welche auf die mazdajahnische Religion so gut passen, wie auf die christliche' (Th. Nöldeke a. a. O.). Den Unterricht in der griechischen Philosophie wird er zu Nisibis empfangen haben, wo die aristotelischen Schriften seit der Zerstörung der Schule für persische Christen zu Edessa ebenso fleissig studiert wurden, wie die Werke des Theodor von Mopsuestia (§ 196).

246. Dieser Perser Paulus, der Apostat, Verfasser des Kompendiums der aristotelischen Logik, auf welchen Reithmayr a. a. O. hingewiesen hat, war der Lehrer und Gewährsmann des Junilius nicht, obwohl die Worte des letzteren im Widmungsschreiben an Primasius: vidisse (se) quendam Paulum nomine, Persam genere, qui Syrorum schola in Nisibi urbe est edoctus, auf ihn zu deuten scheinen. Auf die Gleichheit des Namens ist bei der Häufigkeit der Benennung Paulus bei den Syrern kein Gewicht zu legen. Wir lesen wohl bei Barhebräus a. a. O., dass er sich in der kirch-

[1] Dict. géograph. de la Perse et des contrées adjacentes. Paris 1861.

lichen Wissenschaft wie in der hellenischen Philosophie hervorgethan habe, finden aber nirgends eine Andeutung dafür, dass er Verfasser eines biblisch-exegetischen Werkes gewesen wäre. Hätte er ein solches geschrieben, so würde das Ebedjesu in seinem syrischen Bücherkataloge kaum unerwähnt gelassen haben. Dass er aber auch in der biblischen Theologie bewandert gewesen ist, geht aus dem genannten Widmungsschreiben an König Chosroes zur Genüge hervor, so dass sich also hieraus ein Widerspruch mit dem Berichte des Barhebräus nicht ergibt.

247. Gegen die Ansicht, dass Paul, dem Verfasser der Logik, die Autorschaft der junilischen Isagogik in die heiligen Schriften zukomme, spricht überdies die Chronologie. Nach Barhebräus fällt seine Blüthezeit um das Jahr 570 unter das Patriarchat Ezechiels, der ein Schüler des Mar Abas war und als Nachfolger Josephs im Jahre 567 den Patriarchenstuhl bestieg. Wäre er der ‚Perser' Paulus des Junilius, so müsste seine Blüthezeit wenigstens in das fünfte Jahrzehnt des sechsten Jahrhunderts, also mindestens zwanzig Jahre früher fallen, da die junilische Schrift, wie ich beweisen werde, gleich zu Anfang der fünfziger Jahre in die lateinische Sprache übertragen und in die gegenwärtige Gestalt gebracht worden ist. Dass der Gewährsmann des Junilius schon damals, wo er mit diesem zusammentraf, den Höhepunkt seiner Wirksamkeit als Lehrer und Schriftsteller erreicht hatte und nicht erst einige Jahrzehnte später, geht auch aus dem Umstande hervor, dass er ausser dem Kompendium der biblischen Isagogik noch andere Proben seiner exegetischen Thätigkeit als Schriftsteller oder doch als Lehrer im mündlichen Vortrage geliefert hatte. Dies bezeugt Junilius im Schreiben an Primasius mit den Worten: Sunt alia illius viri praeclara monumenta: nam et beati Pauli ad Romanos epistolam audivi subtilius, ut arbitror, exponentem. Passt dies alles nicht zu Paul dem Perser, dem nachmaligen Apostaten, so stimmt es desto besser zu Paul von Bassora.

248. Der in Nisibis gebildete Lehrer ‚persischen Stammes', welchem Junilius die methodische Einleitung in das göttliche Gesetz verdankte, ist der erstgenannte Paulus, nachmals Metropolit von Nisibis, ein Schüler des Mar Abas, welchen Ebedjesu im Katalog der syrischen Schriftsteller Paulus Nisibenus nennt. Er stammte nach dem Verzeichnisse der Kirchenschriftsteller des

ägyptischen Priesters Abulbarcatus[1] aus Bassora, jetzt Basra, der bedeutendsten Handelsstadt am Chat-el-Arab[2], an der Karawanenstrasse nach Persien, nach Bagdad, Aleppo und Constantinopel, auf der Grenze von Arabien und Persien gelegen, nunmehr Hauptort des gleichnamigen Paschaliks in der osmanisch-asiatischen Provinz Irak-Arabi. Wenn ihn Junilius Perser von Geburt (Persam genere) nennt, so will er damit nur sagen, dass er ein Angehöriger des sasanidischen Reiches gewesen und ihm als solcher nach Jugendbildung, Heimat und Wirkungskreis bekannt geworden sei. Diese Bezeichnung leidet zwar an Ungenauigkeit[3], beruht aber nicht auf Irrtum, da Junilius hiemit nichts weiter that, als was zu seiner Zeit im oströmischen Reiche gewöhnlich und allgemein geschah: er bezeichnete den persischen Unterthanen als persischen Stammesgenossen, da er in ihm einen Schüler und Lehrer der Hochschule zu Nisibis im Gebiete des Perserreiches kennen lernte.

249. Griechische und römische Schriftsteller gaben jedem Unterthanen des sasanidischen Reiches den Beinamen ‚Perser', ohne Rücksicht auf seine specifische Abstammung. So auch das Breviarium Romanum, in welchem wir unter dem 22. Januar lesen: Anastasius, Persa monachus, . . . a Persis variis cruciatibus affectus a rege Chosroa una cum septuaginta aliis Christianis securi percutitur.

Es fand bei Angabe der ‚persischen' Heimat eine ähnliche Ungenauigkeit und Verwechselung statt, wie bei der ‚persischen' Sprache. Bücher, welche in syrischer Sprache geschrieben waren,

[1] Declaratio officiorum etc. c. 7. Assem. III. I. 632.

[2] Ungenau ist die Angabe Basra am Tigris oder Euphrat. Die beiden Flüsse sind als Chat-el-Arab hier bereits vereinigt. Das jetzige Basra ist vom Chalifen Omar 656 am rechten Ufer des Flusses, zwei Stunden von Alt-Bassora entfernt, erbaut worden, um den Persern den Weg nach dem Meerbusen und nach Indien zu verlegen.

[3] Es wäre übrigens immerhin möglich, dass Paulus, von Bassora gebürtig, von persischen Eltern gestammt habe. Allein dies ist nicht wahrscheinlich und wollte von Junilius nicht gesagt werden. Möller bemerkt in Herzogs Realencykl. für prot. Theologie und Kirche B. VII S. 175: ‚In dem Brief an den Bischof Primasius sagt Junilius, dass er das Folgende einem Perser Paulus verdanke, welcher in der berühmten Schule zu Nisibis seine Bildung empfangen habe. Der Zeit nach könnte dies wohl nach J. S. Assemani a. a. O. Paulus von Bassora am Tigris, nachher Metropolit zu Nisibis, sein, nur dass dann in seiner Bezeichnung als Perser Irrtum oder Ungenauigkeit stattfände.'

werden als persische bezeichnet. So erzählt Agathius Scholastikus, dem König Chosroes zu gefallen seien griechische Werke ins Persische übersetzt worden, was, wie Land a. a. O. IV p. 101 mit Recht vermuthet, nicht ganz richtig ist. Die syrische Sprache war am Hofe der Sasaniden, welcher mitten in Babylonien lag, neben anderen Mundarten die herrschende, und die Griechen waren der Meinung, Schriftsteller, welche sich der syrischen Sprache bedienten, schrieben persisch.

Diese Bezeichnung ging selbst zu den Syrern und Arabern über. So finden wir im Bücherkataloge des Ebedjesu (Assem. III. I. 42) einen Theophilus mit dem Beinamen Perser, welcher als eifriger Vorkämpfer der Nestorianer gegen die Anathematismen des Cyrill von Alexandria schrieb.

Aphraates, der ‚persische Weise' (Assem. III. I. 85) ist, wie Bickell nachgewiesen hat [1], mit Mar Jakob und mit Farhat des Barhebräus identisch und war Bischof zu Mar Mattai, einem Kloster östlich von Mosul. Der arabische Bischof Georg nennt ihn im Jahr 714 einen persischen Schriftsteller. Er ist Verfasser der dreiundzwanzig zwischen 337 und 345 geschriebenen Traktate, welche Antonelli im Jahr 1756 unter dem falschen Namen des Jakob von Nisibis publiziert [2] und Whrigt jüngst im syrischen Originaltexte aus den Handschriften des britischen Museums ediert hat [3].

Hingegen waren andere Unterthanen des sasanidischen Reiches, welche das Epitheton ‚Perser' erhielten, solche im strengen Sinne des Wortes; so Mares Persa, an welchen Ibas den bekannten Brief in Sachen der Nestorianer schrieb (Assem. I. 203. Vgl. § 189), aus Ardeschir gebürtig (Assem. I. 204. III. I. 171). Das Gleiche gilt, wie oben bemerkt worden ist, von Paulus Persa, dem Verfasser des Kompendiums der Logik, welchem Abulpharadsch (Chron. Syr. Assem. III. I. 439) diesen Namen beilegt, den er auch in der

---

[1] Bickell, conspectus rei Syrorum liter. Monast. 1871 p. 18, und ausgewählte Abhandlungen des Bischofs Jakob Aphraates. Kempten 1874 S. 10. Vgl. Overbeck, S. Ephraemi aliorumque opera selecta. Oxon. 1865 p. 422.

[2] S. Jacobi Nisibeni opera omnia ex armeno in lat. sermonem translata a N. Antonelli, S. R. E. Cardinali, Romae 1756.

[3] Wright, the homilies of Aphraates, the persian sage, edited from syriac mss. of the 5th and 6th century. London 1869. Vgl. Th. Nöldeke, Gött. gel. Anz. Jahrg. 1869 St. 39 S. 1521 ff.

Ueberschrift der Widmung an König Chosroes führt [1]. Da er aus Ardeschir stammte, war ihm die persische Sprache geläufig. Darum führt er die verschiedenen persischen Namen der Sonne als Belege für die nomina multivoca an (Land l. c. IV p. 9).

250. Im Jahr 553 begegnet uns Paulus von Bassora bereits als Metropolit von Nisibis auf einer von dem nestorianischen Patriarchen Joseph (seit 552, gest. 567), dem Nachfolger des Mar Abas, angekündigten und geleiteten Synode. Unter den zahlreichen Theilnehmern wird Paulus, Erzbischof von Nisibis, allein ausdrücklich genannt. Die Synode stellte die Stufenfolge und Rangordnung der bischöflichen Sitze fest und bestimmte, dass der erzbischöfliche Stuhl von Nisibis in Zukunft die zweite Stelle nach dem Patriarchen einnehmen solle. Dem Metropolitansitz von Nisibis ging blos noch der bischöfliche Stuhl von Lapetha oder Gandisapor voraus (Assem. III. I. 87. II. 458). Die persönlichen Vorzüge und Verdienste des Paulus mochten zu dieser Erhebung und Auszeichnung nicht weniger beitragen, als die Bedeutsamkeit der Kirche und Schule zu Nisibis selbst. Dafür spricht überhaupt seine hohe Verehrung bei den Nestorianern und seine durch die junilische Schrift nicht minder, als durch seine Thätigkeit für Aussöhnung der Nestorianer mit der katholischen Kirche bewährte einflussreiche Wirksamkeit.

251. Hieraus ergibt sich von selbst die Lösung für die Frage, ob nicht etwa der Perser Paulus, Verfasser des Kompendiums der Logik, mit dem gleichnamigen Metropoliten von Nisibis, dem Gewährsmann des Junilius, identisch sei. Diese Ansicht sprach in neuester Zeit ein Gelehrter [2] als Vermuthung aus und glaubte die spärlichen Nachrichten über die Lebensverhältnisse des Verfassers der Einleitung in die Logik durch den Hinweis auf den Autor der biblischen Isagogik vervollständigen zu können, indem er mit Berufung auf die von Assemani und Möller (Herzogs Realencyklopädie VII, 175) citierte Stelle des Junilius an Bischof Primasius sagt: ‚Gewiss ist, dass der Perser Paul des Junilius mit dem aus

[1] Renan, Journal Asiat. T. XIX p. 312 v. 3 und Land l. c. text. syr. 1 v. 1.

[2] E. Nestle in seiner von London datierten Recension des IV Bandes der Anecdota Syriaca von J. P. N. Land in der Leipziger Theologischen Literaturzeitung von Schürer, 1. Jahrg. 1876 No. 26 S. 668 f.

orientalischen Quellen bekannten Bischof Paul von Nisibis identisch ist; weiter ist aber auch möglich, dass dieser Bischof von Nisibis und Perser Paul des Junilius mit dem Verfasser vorliegender Logik, dem Perser Paul des Barhebräus ein und dieselbe Person ist. Auf die Gleichheit der Bezeichnung dürfen wir allerdings bei der Häufigkeit des Namens Paul bei den Syrern keinen Nachdruck legen, wohl aber stimmt auffallend, dass von einer ums Jahr 553 unter dem Patriarchen Joseph gehaltenen Synode, unter deren Theilnehmern allein Bischof Paul mit Namen genannt wird, beschlossen wurde, sein Bischofssitz Nisibis solle fortan den zweiten Rang einnehmen, und dass andererseits Barhebräus von dem Verfasser der Logik erzählt, er habe den Ehrgeiz gehabt, Patriarch von Persien zu werden, sei aber, als dies nicht glückte, zu den Magiern übergegangen.'

252. Für diese Möglichkeit bleibt dem Gesagten zufolge kein Platz mehr, selbst wenn wir annehmen wollten, Paul habe nach der Patriarchalwürde von Persien gestrebt, während Barhebräus nur sagt, er habe verlangt, Metropolit von Persis, einer Provinz des Perserreiches, zu werden. Patriarch von Persien und Metropolit von Persis [1] sind aber so verschiedene Dinge, wie Paul der Verfasser der biblischen Einleitung und Paul der Autor des Leitfadens der Dialektik. Der Patriarch von Persien hatte seinen Sitz zu Seleucia, der Metropolit von Persis residierte in Ardeschir oder Ravardeschir. Die Erhebung des Metropolitansitzes von Nisibis mochte der Wichtigkeit dieses Stuhles, aber auch den persönlichen Verdiensten des Erzbischofs Paulus zu danken sein, nicht etwa in Ehrgeiz ihren Grund haben, wie das Streben nach der Metropolitanwürde beim Paul des Barhebräus. Die Abhaltung von Provinzialsynoden bei den Nestorianern darf nicht befremden und fand nach Verordnung einer unter Babäus II im Jahr 499 gehaltenen Synode regelmässig einmal im Jahre statt. Für Nestles Vermuthung liesse sich noch der Umstand anführen, dass die junilische Schrift ganz logisch angelegt ist und auf einen gründlichen Kenner der aristotelischen Systemlehre hinweist. Allein das Studium dieser Disciplin

[1] Der Metropolit Elias von Damaskus führt acht unter dem erzbischöflichen Stuhle der Provinz Persis stehende Bischofssitze an. Assem. l. c. II. 460.

war an der Schule zu Nisibis allgemein gepflegt und ihre Kenntniss Gemeingut der hervorragenden Lehrer und Schüler. Gegen die Identifizierung beider Paule spricht ihre Unterscheidung in den historischen Quellen. Der Verfasser der Logik wird nirgends Bischof genannt, dem Metropoliten Paulus von Nisibis, dessen Werke Ebedjesu aufführt, wird die Abfassung einer Isagogik in die Dialektik nicht zugeschrieben. Beide sind nach Abstammung, Zeit und Ort der Geburt, Lebensstellung und Geistesrichtung ganz verschiedene Persönlichkeiten. Der Erzbischof von Nisibis stammte aus Bassora, Paul der Abtrünnige aus Ardeschir oder Ravardeschir, wo er Metropolit werden wollte. Paul, der Verfasser der biblischen Isagogik, blühte als Lehrer von Nisibis im vierten und fünften, als Bischof im sechsten Jahrzehnt des sechsten Jahrhunderts; Paul, der Verfasser der aristotelischen Logik, erreichte seine Blüthezeit im siebenten und achten Jahrzehnt dieses Säculums. Der Erzbischof von Nisibis hatte seine Bildung sicherlich in dieser Stadt bekommen und folgte seinem Lehrer Mar Abas, als dieser im Jahr 536 zum Patriarchen von Seleucia-Ktesiphon erwählt wurde, in der Vorstandschaft der nisibenischen Schule nach. Paul von Ardeschir hatte, wie Land a. a. O. p. 99 schliesst, die Elemente der griechischen Philosophie in Nisibis oder Gandisapor oder im Privatunterrichte studiert, wahrscheinlich zu Nisibis. Wollte man annehmen, letzterer habe nach der Patriarchalwürde gestrebt, deren Nichterreichung seinen Abfall zum Parsismus veranlasste, so könnte dies erst im Jahr 580 der Fall gewesen sein, da sein um das Jahr 570 verfasstes Kompendium der Logik, wie das Widmungsschreiben an Chosroes den Grossen zeigt, noch christliche Gesinnung bekundet, und ohnedies der Patriarch Ezechiel von 567—580 diese Würde bekleidete (Assem. III. I. 435). Hienach wäre der Zeitunterschied zwischen ihm und der Blüthezeit des Verfassers der biblischen Isagogik noch grösser.

253. Ein entscheidender Grund gegen die Identifizierung beider Persönlichkeiten liegt endlich in der Apostasie des Paulus, des Verfassers der Logik, und in der religiösen Verehrung, welche der Metropolit Paulus von Nisibis bei den Nestorianern geniesst, indem sie sein Gedächtniss in der Liturgie feiern. Dies ergibt sich aus einer syrischen Handschrift des britischen Museums aus dem eilften Jahrhunderte, aus dem Codex No. 17923, welcher ein

nestorianisches Lectionarium aus den Evangelien für das ganze Jahr[1] enthält. Hienach wird am dritten Freitage nach Dedicatio ecclesiae the Commemoration of Paul, bishop of Nisibis, begangen (ܕܦܘܠܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܢܨܝܒܝܢ). Die Nestorianer haben wohl das Andenken des Barsumas, des blutbefleckten Verfolgers der orthodoxen persischen Kirche, nach Beschluss einer Synode vom Jahre 605 durch Kirchengebete geehrt, um den Förderer ihrer Partei mit der Glorie des Heiligenscheines zu umgeben (Assem. III. I. 67. 390 sqq. 429); allein bei dem zur Magie apostasierten Paulus ist eine solche Auszeichnung undenkbar. Er müsste denn in die nestorianische Liturgie gekommen sein, wie Pontius ins Credo.

254. Diese historischen Zeugnisse sind entscheidend. Ein innerer Grund für die Verschiedenheit beider Persönlichkeiten ergibt sich aus der Art, wie sie das Verhältniss zwischen Glauben und Wissen bestimmen. Junilius handelt hievon Inst. reg. lib. II c. 30 und spricht die Gedanken aus: ‚Der Glaube steht zwar über der Vernunfterkenntniss (fides nostra super rationem quidem est), aber in vollkommener Harmonie mit der Vernunft. Der Glaube ist kein blinder, sondern ein vernünftiger. Es können zwar nicht alle geoffenbarten Wahrheiten von der Vernunfterkenntniss erfasst werden, aber ihr Inhalt darf der Vernunft nicht widersprechen. Selbst die über die vernünftige Erkenntniss hinausgehenden Offenbarungswahrheiten stützen sich auf Vernunftgründe.‘

Der Verfasser des Kompendiums der Logik hingegen sagt geradezu: Scientia (igitur) potior est fide, et illam prae hac eligendum est (Land l. c. IV p. 3); nach Renan hingegen: Scientia (ergo) potior est fide, sed Deus est potior scientia, und Journal Asiatique IV Série T. XIX p. 319: La science vaut donc mieux que la foi, mais Dieu vaut mieux encore que la science, wozu er die erklärende Note fügt: L'auteur veut dire sans doute qu'il vaut mieux savoir que croire, et que l'état des élus dans le ciel, jouissant de la vision immédiate, est préférable à celui des croyants ici

[1] A Nestorian Lectionary from the Gospels for the whole year. Der genannte Cod. 17923 ist zu Mosul, wahrscheinlich im J. 1385 der seleucidischen Aera. d. i. 1074 n. Chr., geschrieben. Wright beschreibt den Codex in seinem Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum. London 1870—1872 P. I p. 182 b — 188 a.

bas. Ueber diese Auffassung des Paulus äussert sich der Recensent (Nöldeke) der Publikationen Lands [1] also: ‚Dass Paulus die Offenbarungen nicht überschätzt, zeigen seine Worte über die Widersprüche derer, welche sich auf jene berufen, über den Streit unter den Anhängern der positiven Religionen. Die Wissenschaft stellt er entschieden über den Glauben und beruft sich hiebei halb ironisch auf 1 Kor. 13, 12. Referent muss gestehen, dass er solche Reden nicht von einem syrischen Christen des sechsten Jahrhunderts erwartet hätte; dass aber Chosrans Ansichten wirklich derartig waren, lässt sich auch sonst wahrscheinlich machen.‘

Ich kann mich nun zwar nach wiederholter Lesung der Widmung an Chosroes nicht überzeugen, dass Paul von Ardeschir die natürliche Vernunfterkenntniss als solche über die Offenbarungswahrheiten setzt. Er redet vielmehr von der Glaubenswissenschaft, von der durch den Vernunftgebrauch und die Philosophie erhöhten Erkenntniss der geoffenbarten Wahrheiten über Gott und göttliche Dinge, von der religiösen Gnosis und sagt, dass die rationelle Erkenntniss der Glaubenswahrheiten über die nichtrationelle erhaben ist. Ferner gibt er ohne alle Ironie bei Berufung auf 1 Kor. 13, 12 dem Gedanken Ausdruck, dass auf Erden jede, auch die religiöse Erkenntniss des Rüstzeuges der Wissenschaft nicht entbehren kann, da unser Erkennen ein mittelbares und bruchstückartiges ist und erst im jenseitigen Leben, wo wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen, vollkommen wird (vgl. Land a. a. O. S. 1—4 und Renan S. 312—319). Allein obwohl die Worte des Apostaten Paulus, im Zusammenhange betrachtet, eine mildere Auffassung gestatten, so lässt sich doch nicht verkennen, dass er das Verhältniss zwischen Glauben und Wissen verschieden vom Verfasser der biblischen Einleitung bestimmt und darstellt.

255. Das ist so ziemlich alles, was wir aus den historischen Quellen des Orients über die Heimat, Wirksamkeit, Lebensstellung und Gesinnung des Paul von Bassora oder Nisibis erfahren. Indem wir nun noch die Gründe näher erörtern, welche für die Identität seiner Person mit dem Gewährsmanne des Junilius sprechen, vervollständigen wir die spärlichen geschichtlichen Nach-

[1] Zarncke, Lit. Centralblatt für Deutschland, Jahrgang 1876 No. 5 S. 144.

richten über sein Leben und Wirken als Lehrer, Schriftsteller und Metropolit.

Vor allem spricht hiefür das gewichtige Urtheil Assemanis, der sich in seinem Traktate ‚über die Schulen und wissenschaftlichen Studien der Syrer, Chaldäer und Perser in alter und neuerer Zeit' (l. c. III. II. p. 928) also äussert: ‚Der von Junilius am Anfang (?) des sechsten Jahrhunderts belobte Paulus war der Schüler des Mar Abas in der Schule zu Nisibis, welcher nachher Metropolit wurde und der von dem Patriarchen Joseph, dem Nachfolger des Mar Abas, im Jahr 553 abgehaltenen Synode beiwohnte. Die von Paulus verfassten Regeln aber, in welchen er, wie Junilius sagt, seine mit den heiligen Schriften nur oberflächlich vertrauten Schüler zu unterrichten pflegte, bevor er ihnen die Tiefen der Auslegung erschloss, sind seine ‚Bibelcommentare', die er nach dem Zeugnisse des Ebedjesu von Soba im Katalog der syrischen Schriftsteller c. 65 verfasste'. Eine weitere Begründung hiefür gibt Assemani nicht. Versuchen wir diese.

256. Paulus, der nachmalige Metropolit von Nisibis, war Schüler des Mar Abas (Assem. II. 412. III. I. 87). Mar Abas aber hielt nach seiner Rückkehr aus Constantinopel, wo er sich weigerte, ‚die drei Väter' mit dem Anathem zu belegen, auf dringendes Bitten der Bewohner von Nisibis daselbst wissenschaftliche Vorlesungen (Assem. III. I. 76). Aus diesen beiden Prämissen ergibt sich der Schluss, dass Paulus seine theologische Bildung in eben dieser Stadt erhalten hat. Dies stimmt mit den Worten des Junilius überein: Vidisse (se) quendam Paulum nomine, Persam genere, qui Syrorum schola in Nisibi urbe est edoctus.

Ferner haben wir für den Erzbischof Paulus von Nisibis die historisch beglaubigte Nachricht, dass er sich in Constantinopel befunden hat, wo er mit dem Kaiser Justinian eine Disputation über die Fundamentallehren des Glaubens bestand. Der ägyptische Priester Abulbarcatus sagt in seinem Buche Declaratio officiorum etc. cap. 7 ‚De scriptoribus ecclesiasticis': ‚Paul von Bassora, Metropolit von Nisibis, schrieb einen Brief, worin ein Religionsgespräch über die Grundlehren des Glaubens enthalten ist, welches zwischen ihm und dem römischen Kaiser Justinian stattfand, als er von ihm herbeigerufen worden war. Gerichtet ist dieses Schrei-

ben von eben diesem Paulus an den Leibarzt des Königs Chisoes' (Assem. III. I. 632). Ebedjesu führt diesen Brief in seinem Katalog der syrischen Schriftsteller (Assem. III. I. 88) als ,Disputation gegen den Cäsar' an. Hottinger glaubte in seiner Ausgabe dieses Werkes pag. 236 lesen zu müssen ,Disputation gegen Chosroes', was dem Wortlaute bei Ebedjesu widerspricht und durch obiges Zeugniss des Abulbarcatus genugsam widerlegt ist.

257. Bei Gelegenheit seiner Anwesenheit in Constantinopel traf er ohne Zweifel mit Junilius, ,dem Sprecher des Kaisers' (os Imperatoris § 232), zusammen, übermittelte ihm ,die methodische Einleitung in das göttliche Gesetz' und erklärte ihm, vielleicht in einem Kreise von Gesinnungsgenossen, welche das gleiche lebhafte Interesse für die biblische Exegese beseelte, den Römerbrief. Darauf beziehen sich die Worte der Vorrede an Bischof Primasius: Tunc diu quaesitus, si quid ex eius dictis haberem, dixi, quod legissem regulas quasdam, quibus ille discipulorum animos divinarum scripturarum superficie instructos, priusquam expositionis profunda patefaceret, solebat inbuere . . . Sunt alia illius viri praeclara monumenta: nam et beati Pauli ad Romanos epistolam audivi subtilius, ut arbitror, exponentem, quam ego ex eius ore ne memoria laberetur excepi.

Aus diesen Worten geht unzweideutig hervor, dass Paulus zur Zeit, wo Junilius sein gelehriger Schüler war, bereits als Lehrer zu Nisibis thätig gewesen und schriftstellerischen und literarischen Ruf erlangt hatte. War das Kompendium der biblischen Isagogik noch nicht veröffentlicht, so war es doch bereits schriftlich abgefasst und diente dem Autor als Collegienheft für seine Vorlesungen. Doch scheint Junilius die Veröffentlichung der Schrift mit den Worten anzudeuten ,dixi, quod legissem', während er die Erklärung des Römerbriefes bei den Vorlesungen selbst schriftlich aufzeichnete. Die Herausgabe dieses Commentars ist weder durch Paulus noch durch Junilius bethätigt worden. Nebstdem versteht er unter ,alia illius viri praeclara monumenta' wohl auch die inzwischen veröffentlichte Disputation mit Justinian.

258. Das Gesagte findet seine weitere Bestätigung durch das Verzeichniss der vom Metropoliten Paulus von Nisibis verfassten Bücher, welches wir im metrisch abgefassten Kataloge der syrischen Schriftsteller des Ebedjesu (Assem. III. I. 87 sq.) besitzen:

ܦܘܠܘܣ ܢܨܝܒܢܝܐ ܐܟܬܒ
ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܣܘܪܬܐ
ܘܕܪܫܐ ܕܠܘܩܒܠ ܩܐܣܪ
ܘܐܓܪܬܐ ܕܐܝܟ ܐܝܟ

Paulus Nisibenus scripsit
Commentaria in scripturam
Et disputationem adversus Caesarem
Et epistolas diversi generis.

Badger, The Nestorians and their Rituals, London 1852, Catal. libr. syr. Ebedjesu T. II 361—379 übersetzt also: Paul of Nisibis wrote a commentary of the bible, a treatise against Caesar and various epistles.

Wenn Ebedjesu, woran nicht zu zweifeln ist, die fragliche Schrift des Paulus in seinem Kataloge wirklich verzeichnet hat, so haben wir sie unter dem oben an erster Stelle aufgeführten maschelmonutho desurtho zu verstehen, eine Ansicht, welche durch die Art der Bezeichnung unterstützt wird. Surtho ܣܘܪܬܐ (Hebr. צוּרָה) imago, forma ist das arabische صُورَة, welches im allgemeinen dem griechischen εἶδος entspricht [1]. Ausserdem hat Surtho die den Wörterbüchern fremde Bedeutung ‚Bibel‘, textus praesertim sacrae scripturae (Wiseman, horae Syr. T. I p. 39), wofür manchmal ausdrücklich ܣܘܪܬ ܟܬܒܐ steht (cf. Assem. III. I. 147 cap. LXXVI), wie im Titel der Commentare des Barhebräus und im Kataloge des Ebedjesu, öfter jedoch ganz einfach Surtho, be-

---

[1] Εἶδος heisst a) externa figura et species, Gestalt, Umriss, jede Form, welche die Substanz annehmen kann: b) forma, μορφή, Form, die eine Sache zu dem macht, was sie ist: τὸ αἴτιον τῆς ὕλης ᾧ τί ἐστιν (Arist. metaphys. VI, 17); c) propria rei natura, das Wesen einer Sache mit Absehen von ihren besondern Eigentümlichkeiten. So definiert die Logik des Persers Paulus: Species est quod de multis et exemplari atque persona diversis ratione eius, quid sit, praedicatur (Land): d) species vel forma mente concepta, notio, ἰδέα des Plato. Hierüber und namentlich über Surtho siehe Wiseman, horae syr. T. I p. 39. Rosenmüller, scholia in Ps. 2. vol. 2 p. 1075. O. Bardenhewer, Hermetis Trismeg. de castig. animae. Bonn 1873 p. 145 sq. Hoffmann, de hermeneuticis apud Syros Aristot. Lips. 1869 p. 204 col. 1 l. 16. Land, Anecdota Syr. T. IV. Lugd. Bat. 1875: Pauli Persae Logica p. 7.

sonders bei Ebedjesu, welcher z. B. unter den Werken des Babäus einen ‚Commentar über den ganzen Schrifttext' ܦܘܫܩܐ ܕܟܠܗ ܣܘܪܬܐ anführt (Assem. III. I. 97); ähnlich an unserer Stelle, nur mit dem Unterschiede, dass, statt der gewöhnlichen Bezeichnung für Commentar Fuschoko, hier maschelmonutho desurtho steht. Abraham von Ecchell und Hottinger, welche das Wort Surtho nicht richtig verstanden, übersetzten: figuratum dicendi genus scripturarum sive tropologiam, figuratam elocutionem sacrae scripturae (Ass. III. I. 97. 147). Assemani erklärt den Begriff an unserer Stelle also: Surta, quae vox cum alias imaginem significet, hic pro textu (sacrae nimirum scripturae) sumitur et frequenter apud Syros expositores occurrit[1] (Ass. III. I. 88).

Maschelmonutho ist der technische Ausdruck für die masorethische Tradition bei den Syrern, welche uns in der sogenannten recensio karkafitana vorliegt und die Correktheit des Peschitthotextes durch Angabe der richtigen Leseart an zweifelhaften Stellen, durch genaue Vokalisierung der Eigennamen u. s. w. sichern soll. Was wir unter einem biblischen Commentar verstehen, kann das Wort kaum bedeuten; es entspricht eher unserem Begriffe der biblischen Einleitung und Hermeneutik.

Assemani hat unser maschelmonutho desurtho ohne Rücksicht auf den Singular mit commentaria in scripturam (Badger richtiger a commentary of the bible) übersetzt, während er bei Theodoret wie bei Ibas dasselbe Wort mit Commentarium wiedergibt (Assem. III. I. 40. 86). Es ist nicht wahrscheinlich, dass er hierunter auch andere Werke des Paul von Nisibis mitbegreifen wollte (Assem. III. II. 928), welche Junilius alia illius viri praeclara monumenta nennt, z. B. den Römerbrief, dessen Erklärung unser Autor als Schüler des Paulus hörte und zur Unterstützung seines Gedächtnisses zu Papier brachte. Er liess sich vielmehr

[1] Junilius I c. 2 handelt von der hl. Schrift in zwei Theilen, von denen der erstere die species dictionis betrifft. Sollte Maschelmonutho desurtho mit Institutio speciei, scil. sacrae scripturae, Unterweisung über Form und Wesen der hl. Schrift zu geben, und dies der richtige Titel des Buches sein? Ich hatte mir diese Frage vorgelegt, musste sie aber verneinen; denn auf surtho = species ist hier kein Gewicht zu legen. Das Wort ist in der Bedeutung ‚Schrifttext', ‚Bibel' gar nicht ungewöhnlich, und so steht es hier. Im nestorianischen Ritus werden Antiphonen, die aus einem andern biblischen Buche als den Psalmen genommen sind, mit desurtho bezeichnet.

hiezu durch den allgemeinen Begriff desurtho bestimmen und dachte sich einen Commentar über die ganze Schrift (vgl. p. 97), also Commentare über die Bibel, was Ebedjesu aber nicht sagt. In diesem Falle hätte er sich des Plurals bedient oder ‚Commentar über die ganze Schrift', wie bei Babäus, geschrieben.

So spricht also Text und Etymologie, Lexikon und Grammatik dafür, dass wir unter maschelmonutho desurtho die Erklärung der Schrift, die biblische Einleitung des Paulus, die Instituta regularia divinae legis des Junilius zu verstehen haben.

259. Um nun der Bestimmung der Abfassungszeit des junilischen Werkes näher zu rücken, sind die Umstände und Verhältnisse noch kurz zu besprechen, unter denen Paulus von Nisibis mit Junilius zusammengetroffen ist. Im Obigen ist bereits dargelegt worden, dass es nicht blos denkbar und wahrscheinlich, sondern eine historisch bezeugte Thatsache ist, dass Paulus ohne Zweifel zur Zeit, wo er an der persischen Schule zu Nisibis als Lehrer wirkte, dem Junilius bekannt geworden ist. Die Bestimmung des Ortes, wo dies geschehen sei, bietet weniger Schwierigkeit als die Frage: wann? und bei welchem Anlasse?

Die Bemerkung des Ebedjesu, dass Paulus eine ‚Disputation gegen den Kaiser' verfasst habe, verbreitet im Zusammenhalte mit mehreren andern Nachrichten einiges Licht über diese dunklen Fragen. Wenn Hottinger in seiner Ausgabe des syrischen Bücherkataloges p. 236 (Assem. III. I. 88) zu obigem Verse des Ebedjesu die Leseart ‚Disputation gegen Chosroes' vorschlägt, so beruht dies auf einer Verwechselung mit dem Religionsgespräche, welches sein Lehrer Mar Abas mit dem Perserkönige Chosroes Nuschirwan führte (Assem. II. 411. S. o. S. 204), der sich willkürlich und despotisch in die kirchlichen Verhältnisse der Nestorianer einmischte und so ihre vertrauensselige Hingebung an die Sasaniden mit Undank lohnte. Der monophysitische Bischof Johannes von Ephesus erzählt [1], Mar Abas habe auf Geheiss des genannten Königs in dessen Anwesenheit eine Disputation mit den orthodoxen Bischöfen bestanden, welche für letztere so glücklich ausfiel, dass sie den Beifall und

[1] Schönfelder, die Kirchengesch. des Joh. von Ephesus, aus dem Syrischen übersetzt. München 1862 S. 247. Diese umfasst einen Zeitraum von beiläufig 50 Jahren, von 536—586.

die Anerkennung des Königs fanden und Religionsfreiheit erhielten. Wie dem auch sein mag, durch das obenerwähnte Zeugniss des ägyptischen Priesters Abulbarcatus steht es geschichtlich fest, dass Paulus ein Religionsgespräch über die Grundlehren des Glaubens mit dem Kaiser Justinian bestand, dessen Inhalt er, ähnlich wie Minucius Felix den Dialog zwischen dem Heiden Cäcilius Natalis und dem Christen Octavius Januarius oder wie Justin der Martyrer seine Unterredung mit dem Juden Trypho, in Form eines Briefes zu Papier brachte, welchen er an Chisoes, den Leibarzt des Königs, adressierte.

Diese Nachricht hat auch alle innere Wahrscheinlichkeit für sich und stimmt ganz trefflich zu dem Charakter Justinians, der sich mit besonderer Vorliebe, ja mit Leidenschaftlichkeit in Religionsangelegenheiten mischte. Er suchte die Nestorianer und Monophysiten zum orthodoxen Glauben und zur Kirchengemeinschaft zurückzuführen und berief zu diesem Zwecke öfter durch ihre wissenschaftliche Bildung und kirchliche Stellung hervorragende und einflussreiche Männer beider Religionsparteien nach Constantinopel, wie das Chronikon des Johannes von Ephesus und der Patriarch Dionysius berichten [1].

Worüber sich das Religionsgespräch über die Grundlehren des Glaubens verbreitete, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. Es betraf jedenfalls die zwischen den Katholiken und Nestorianern streitige Lehre über das Verhältniss der beiden Naturen in Christo zu einander, den schwierigen Traktat der Christologie oder, wie Theodor sich auszudrücken liebte, das Geheimniss der Menscheinwohnung und Einfleischung, den Glauben an Christus, den Sohn Gottes und den Sohn der Jungfrau aus dem Stamme Abrahams, aus dem Geschlechte Davids. Auch wird sich Paulus hiebei bemüht haben, die Autorität Theodors ‚des Exegeten' zur Geltung und Anerkennung zu bringen.

Die bei dieser Gelegenheit gepflückten Lorbeeren mochten im Zusammenwirken mit den übrigen Verdiensten des Paulus als Lehrer und Schriftsteller Grund und Anlass zu seiner Erhebung auf den Metropolitansitz zu Nisibis und zu der schon erwähnten Auszeichnung werden, dass die Synode der nestorianischen Bischöfe

[1] Schönfelder a. a. O. S. 110 alib. und Assem. III. I. 632. II. 89.

im Jahre 553, wo der Riss zwischen Katholiken und chaldäischen Christen durch die Verwerfung der drei Kapitel bleibend und unheilbar geworden ist, dem erzbischöflichen Stuhl von Nisibis den zweiten Rang nach dem Patriarchen zuerkannte.

Wollte man annehmen, dass Paulus mit Junilius nicht in Constantinopel, sondern zur Zeit, wo dieser noch studierte, etwa in Alexandria zusammengetroffen sei, so haben wir für diese Hypothese keine Gründe, da wir aus einem historischen Zeugnisse wohl wissen, dass Mar Abas (Assem. III. I. 75), nicht aber dass Paulus und Junilius dort gewesen seien. Noch weniger lässt sich ein Anhaltspunkt für eine Anwesenheit des letztern in Nisibis finden.

260. Mehr Schwierigkeiten verursacht die Frage, zu welcher Zeit Paulus in Constantinopel gewesen und mit Junilius zusammengetroffen sei. Assemani (bibl. or. III. I. 632) zieht aus Amru, welcher sagt, dass Mar Abas in Begleitung des Thomas von Edessa (Ass. III. I. 76. II. 412) sich einige Zeit in Constantinopel aufgehalten und die Verwerfung der drei nestorianischen Väter (§ 193) nicht ohne Lebensgefahr verweigert habe (Ass. III. I. 75 sq.), unbedenklich die Schlussfolgerung, dass Paulus zugleich mit seinem Lehrer Mar Abas in der Hauptstadt des oströmischen Reiches gewesen sei, was allerdings möglich, aber nicht hinreichend begründet ist. Die Anwesenheit des Mar Abas in Neurom fällt in das Jahr 533, und zwar um die Zeit, wo Justinian in seinem Palaste ein Religionsgespräch zwischen den Katholiken und Severianern veranstaltete.

Die Situation war diese [1]: Die Severianer fanden es anstössig, dass die ökumenischen Concilien in die Diptychen eingerückt wurden, dass, wie sie behaupteten, die Synode von Chalcedon die des Nestorianismus beschuldigten Kirchenschriftsteller Theodoret und Ibas für rechtgläubig erklärt habe, und warfen den Katholiken vor, sie wollten nicht zugestehen, dass Gott selbst oder einer aus der Dreieinigkeit gelitten habe, und Leiden und Wunder derselben Person angehörten. Allerdings nahmen manche Rechtgläubige an dem Zusatz im Trisagion ‚einer aus der Trinität ist gekreuzigt worden', weil er bei den Monophysiten beliebt war,

[1] Baronius, Annalen zu 533 n. 7. Joh. von Ephesus lib. III c. 19. Schönfelder a. a. O. S. 114. Döllinger, Lehrb. d. Kirchengesch. I. 153. Hefele, Conciliengesch. 2. Aufl. 2. B. S. 571. 747—751. Hergenröther a. a. O. I. 340.

Anstoss; die Mehrzahl aber erkannte den Satz, welcher die Wahrheit traf, unbeanstandet an. Die Nestorianer zogen nun aus der bisherigen Abneigung der Orthodoxen Folgerungen zu Gunsten ihrer Lehre. Da es in Gott, sagten sie, drei Personen gibt, und man nicht sagen darf, dass der Gekreuzigte einer von den dreien sei, so ist klar und anerkannt, dass der Gekreuzigte nicht Gott, und dass Maria demnach nicht Gottesgebärerin ist. Um ihnen die Waffe einer solchen Folgerung zu entwinden, fand jene von den Severianern aufgestellte und ganz richtige Formel als ein sicheres, gegen die Nestorianer brauchbares Schibboleth allmählig Eingang und durch Justinians dogmatisches Edikt und im nächsten Jahre (534) durch Johannes II Aufnahme und Bestätigung.

261. Unter diesen Verhältnissen führte Mar Abas die Sache seiner Religionspartei in Constantinopel. Dass sich in seiner Begleitung Paulus befunden, darüber berichtet der Nestorianer Amru nichts. Allein wäre das auch der Fall gewesen, so ist hiemit nicht ausgeschlossen, dass er später in ähnlichen Angelegenheiten, und zwar nicht als Begleiter seines Lehrers, sondern als Wortführer seiner Partei, dorthin gekommen sei. Ich halte dies für zweifellos und habe für meine Ansicht, dass Paulus später in Constantinopel mit Kaiser Justinian über Religionsgegenstände verhandelt und mit Junilius verkehrt habe, sehr gewichtige Gründe. Einmal kennzeichnet Junilius seinen Lehrer Paulus deutlich als einen Mann, der bereits damals, wo er ihm bekannt wurde, das Lehramt der Theologie in der vielgerühmten Schule zu Nisibis bekleidete und hohes Ansehen erreicht hatte, indem er die biblische Isagogik als methodischen Leitfaden seinem theologischen Unterrichte alldort zu Grunde legte und nebstdem noch andere Werke verfasst hatte. Dies konnte zu Anfang des vierten Decenniums des sechsten Jahrhunderts kaum der Fall sein. Denn Mar Abas wurde nach seiner Rückkehr aus Constantinopel in Nisibis zum Lehrer bestellt und ward im Jahre 536 Katholikus der Nestorianer (§ 193). Um diese Zeit wurde sein Schüler Paulus Vorstand und wahrscheinlich auch erst Lehrer an der theologischen Schule zu Nisibis. Entscheidend aber ist das Zeugniss des Aegyptiers Abulbarcatus, welcher dem oben gegebenen Wortlaute gemäss von einer besondern Berufung des Paulus durch Kaiser Justinian nach der römischen Hauptstadt berichtet. Diese fällt unter das Patriarchat des Mar Abas (536–552).

262. Und wirklich bietet uns die Kirchengeschichte mehrere Anhaltspunkte, welche die gleichzeitige Anwesenheit des Paulus und Junilius in dieser Periode wahrscheinlich machen. Es konnte dies zur Zeit der origenistischen Streitigkeiten (543) und während der Verhandlungen über die drei Kapitel 543—547 geschehen.

Im Jahre 543 erliess Justinian[1] in Briefform an die Metropoliten und Patriarchen ein Verdammungsurtheil über Origenes und seine Schriften, worin die Hauptirrtümer dieses Lehrers gesammelt und mit Belegstellen aus seinem Buche ‚Periarchon' begründet waren. Darin wurde auch die Abhaltung von Synoden zur Verwerfung des Origenes gefordert. In dem gleichen Jahre 543 hielt der Patriarch Mennas eine Synode der in Constantinopel anwesenden Bischöfe (σύνοδος ἐνδημοῦσα), welche die fünfzehn, später dem fünften Concil zugeschriebenen Anathematismen über Origenes aufstellte. Diese und ähnliche Massnahmen gegen die Origenisten, deren Grundsätze und Schriftauslegungsmethode die Antiochener und hauptsächlich Theodor mit aller Schärfe bekämpft hatten, waren zur Versöhnung der Nestorianer geeignet und boten passende Anknüpfungspunkte zu neuen Unterhandlungen, welche Justinian bei jeder Gelegenheit als willkommen begrüsste.

Um diese Zeit, glaube ich, hat sich Paulus, der gerühmte Lehrer und Schriftsteller an der nisibenischen Hochschule, in Constantinopel befunden, das erwähnte Religionsgespräch mit dem Kaiser Justinian gehalten und seine Besprechungen über biblisch-theologische Gegenstände mit Junilius gepflogen.

Minder günstig liegen die Verhältnisse seit dem Jahre 544, nachdem Justinian sein erstes Edikt gegen die drei Kapitel erlassen hatte, obwohl sich denken lässt, dass die Nestorianer im Verein mit den Occidentalen kein Mittel unversucht liessen, den Kaiser eines Bessern zu belehren und die Verdammung der Person und Werke des Theodor von Mopsuestia und der Schriftstücke des Ibas von Edessa und des Theodoret von Cyrus gegen Cyrill von Alexandrien zu Gunsten des Nestorius zu hintertreiben. Jedenfalls aber war der Kaiser seit dem Jahre 547, wo Papst Vigilius in Constantinopel eingetroffen war, zu Unterhandlungen und Religionsgesprächen, um eine friedliche Lösung der dogmatischen

[1] Baronius, Annal. eccl. ad ann. 538 n. 34 sqq. Hefele a. a. O. S. 787 ff.

Differenz zu erzielen, nicht mehr geneigt und zugänglich. Sein Urtheil hierüber stand fest. Die Verurtheilung der drei Kapitel war beschlossene Sache.

Schon seit den Jahren 544—547 gab sich Justinian alle Mühe, seinem theologischen Edikte gegen die drei Artikel Anerkennung zu verschaffen. Ich glaube darum, das Religionsgespräch des Paulus mit Junilius zwischen das Jahr 543—545, jedenfalls nicht nach dem Jahre 547 ansetzen zu dürfen. Es mochte um oder nicht lang vor die Zeit fallen, wo Junilius sein Amt als Quaestor sacri palatii antrat, das er sieben Jahre lang, bis um 552, bekleidete. Bei der Redaktion der Instituta regularia war Paulus schon geraume Zeit nicht mehr in Constantinopel (vidisse se etc.), Junilius aber seit Jahren mit lästigen Amtsgeschäften überbürdet, die seine theologischen Bestrebungen hemmten.

VII.

Die Abfassungszeit der biblischen Isagogik des Junilius.

263. Ich habe der Untersuchung über die Abfassungszeit der Instituta regularia, welche wir streng genommen als die Zeit der Redaktion durch Junilius bezeichnen müssen, nothgedrungen schon einigemal vorgegriffen und bereits mehrfach auf die Verhältnisse hingewiesen, unter denen sie entstanden sind. Gleichwohl ist noch eine nähere Erörterung dieser Frage geboten.

Bis auf die neueste Zeit kursierten in wissenschaftlichen Werken und Handbüchern hierüber sehr divergierende Angaben. Nach unserer obigen Auseinandersetzung verdient die schon von Labbé und Fabricius berichtigte Aufstellung des Trithemius, des Sixtus von Siena und anderer, wonach mit falscher Angabe der Lebenszeit des Primasius die Blütheperiode des Junilius auf das Jahr 440 unter der Regierung des Kaisers Theodosius II angesetzt wird, kaum mehr der Erwähnung [1]. Annähernd richtig bestimmen jene

[1] Labbé, de script. eccles. dissert. Paris. 1660 T. I p. 663. Fabricius. bibl. med. et inf. latinitat. T. IV lib. IX p. 600. Trithem. c. 155: claruit eo tempore quo Primasius, anno Domini 440. Sixtus Sen. lib. IV bibl. sancta. Lugd. 1575 p. 295: Gregorii tempora praecessit annis ferme ducentis, floruit sub Theodosio iuniore. Assem. l. c. T. III. II p. 928. T. I prologus n. II: Junilius saeculo sexto ineunte scripsit. Reithmayr. Einl. in die kanon. Bücher

die Abfassungszeit, welche die Schrift in die Mitte des sechsten Jahrhunderts verlegen. Wissenschaftliche Untersuchungen hierüber wurden nicht angestellt. Man begnügte sich mit dem Schlusse, der sich aus der Thatsache ergab, dass Primasius um diese Zeit das Constitutum des Vigilius unterschrieb. Gallandi sagt hierüber: Opusculum suum nuncupavit Junilius Primasio Adrumetino sive Justinianopolitano episcopo qui anno DLIII Vigilii papae Constituto pro tribus capitulis subscripsit [1].

264. Die Möglichkeit der Abfassung durch Junilius stützt sich nach den Angaben der Vorrede auf zwei Voraussetzungen, auf den vorhergehenden Verkehr des Persers Paulus mit Junilius, welcher, wie die oben angeführten historischen Zeugnisse beweisen, ohne Zweifel in Constantinopel stattgefunden hat, sodann auf die Anwesenheit und mündliche Besprechung des Primasius mit Junilius in der genannten Hauptstadt des römischen Reiches. Der obigen Darstellung gemäss bedürfen diese Punkte keines Nachweises mehr. Sie stehen als historische Thatsachen fest. Aber über das Jahr der Abfassung finden wir in den spärlichen Nachrichten über die Lebensgeschichte des Junilius und des Metropoliten Paulus von Nisibis keine sicheren Anhaltspunkte. Was den letzteren betrifft, so habe ich oben wahrscheinlich gemacht, dass er sich um das Jahr 543—545 in Neurom befunden hat. Die Blüthezeit des Junilius fällt nach meinen Untersuchungen in das fünfte und sechste Jahrzehnt des sechsten Jahrhunderts, näher zwischen 545—552 [2]. (Denn der Diakon Fulgentius Ferrandus von Karthago, welcher im Jahr 550 starb, blühte nach dem Chronikon des Victor von Tununum um das Jahr 547: Post consulatum Ba-

des N. T. Regensburg 1852 S. 10: Junilius Afer c. 460; ebenso in der bibl. Hermeneutik, Kempten 1874 S. 6. Die Lehrbücher der bibl. Herm. von Löhnis 1839 S. 15, Schmitter 1844 S. 4, Wilke 1853 S. 8 u. a. setzen Junilius nach Cassiodor, der ihn bereits citiert.

[1] Gallandi, bibl. vet. patr. Venet. 1778 T. XII p. VII. Cave, hist. lit. script. eccl. ed. noviss. Basil. 1741 Vol. I p 526: Junilius episcopus Africanus . . . vixit circa annum 550. Aehnlich Münscher, Handb. der Dogmengesch. B. III S. 90; Locherer, Patrologie S. 187; Alzog, Patrol. 3. Aufl. Freib. 1876 S. 473: aus der Zeit des Dreikapitelstreites; Hergenröther, Handb. der allgem. Kirchengesch. Freib. 1876 I S. 432: circa 560.

[2] So schrieb ich nach Prokopius, Arcana cap. 20. S. oben §§ 232 234. Vorher hatte ich die Blüthezeit auf 547—551 festgesetzt: darauf bezieht sich obige Ausführung.

silii v. c. anno 6 [anno 547] Ferrandus Carthaginis ecclesiae diaconus clarus habetur [1]. Da Junilius nach der Adresse des genannten Briefes [§ 220] um diese Zeit, wo er an ihn gerichtet wurde, bereits mit einem Staatsamte des Illustrissimatus betraut war, so ist hiemit seine Blüthezeit annähernd bestimmt. Bei den Verhandlungen des fünften ökumenischen Concils im Jahre 553 begegnet er uns nicht mehr.) Was den Paulus betrifft, so ist die Abfassung der Instituta regularia schon seit dem Jahre 543 möglich, hinsichtlich des Junilius aber erst seit seiner Amtsführung als Quaestor sacri palatii.

265. Für die nähere Bestimmung der Abfassungszeit der biblischen Isagogik sind wir auf die etwas reichlicher fliessenden Nachrichten über die Lebensumstände des Primasius in Verbindung mit der Vorrede des Junilius angewiesen. Es ist hier die Stelle des letzteren im Auge zu behalten: Sed dum te inter alios reverendissimos coepiscopos tuos usque ad Constantinopolim peregrinari provinciae coegisset utilitas, ex civilitatis affectu in notitiam conloquiumque pervenimus. Tu autem more illo tuo nihil ante quaesisti, quam si quis esset, qui inter Graecos divinorum librorum studio intelligentiaque flagraret. Wann kam nun aber Primasius im Interesse seiner Kirchenprovinz in Gesellschaft seiner Mitbischöfe nach Constantinopel? wann traf er allda mit Junilius zusammen?

Primasius wohnte im Jahre 541 einer afrikanischen Synode der Provinz Byzacena bei, über welche wir aus zwei Rescripten [2] des Kaisers Justinian Nachricht erhalten. Die Versammlung schickte Deputierte an den Kaiser, um ihm ihre Beschlüsse zu unterbreiten und seine Approbation für sie zu erlangen. Sollte Primasius mit dieser Sendung betraut worden sein? Die Beantwortung dieser Frage finde ich im Schreiben Justinians an die genannte Synode (Baron. l. c. p. 618), wonach die Abgesandten Restitutus und Herakleus hiessen. Primasius wurde nicht nach Constantinopel entsendet.

266. Gehen wir einen Schritt weiter. Die erste öffentliche

---

[1] Chronicon Victoris episc. Tununensis ad ann. 547. Migne 68. 958.

[2] Sie sind datiert vom 6. Okt. 541 und vom 29. Okt. 542 und stehen bei Baronius, Annales eccl. T. IX ad ann. 541 n. 10—12. Cf. Mansi IX. 111.

Handlung, welche Kaiser Justinian auf den Wunsch des Origenisten Theodor Askidas, Bischofs von Cäsarea in Kappadocien, in der Absicht unternahm, die Aussöhnung der Monophysiten mit der Kirche ins Werk zu setzen, war die Veröffentlichung seines theologischen Ediktes gegen die drei Kapitel, zwischen 543 und 545, wahrscheinlich zu Anfang des Jahres 544 verfasst [1]. Treues Festhalten an dem scheinbar beeinträchtigten Ansehen des Concils von Chalcedon und die Unbekanntschaft mit den Schriften des Theodor, Ibas und Theodoret erweckten im ganzen Occidente gegen den kaiserlichen Erlass ernsthaften Widerspruch, welcher sich in lautem Proteste geltend machte.

Bereits um diese Zeit befand sich neben dem Bischof Dacius von Mailand der afrikanische Bischof und Kirchenschriftsteller Facundus von Hermiane zur Vertretung der Angelegenheiten der Kirche Afrikas in der Reichshauptstadt am goldenen Horn und arbeitete schon vor der Ankunft des Papstes Vigilius (am 25. Jan. 547) ‚auf Anrathen seiner Brüder' im bischöflichen Amte an seiner Denkschrift gegen die Verwerfung der drei Artikel. Denn er sagt in dem Vorworte [2] seines Werkes ‚für Vertheidigung der drei Kapitel', worin er diese mit ebensoviel Geschick als Entschiedenheit in Schutz nahm, gleich zu Anfang: Hoc opus suadentibus fratribus ad Imperatorem Constantinopoli scripsi, quo necdum finito ac pertractato adductus est Romanus episcopus. Sollte Primasius schon damals mit Facundus von Hermiane und andern Bischöfen Afrikas in Constantinopel gewesen sein? Wir haben hiefür keinen Anhaltspunkt und können aus den Worten suadentibus fratribus überhaupt nicht mit Sicherheit auf die Anwesenheit anderer afrikanischer Bischöfe in Neurom schliessen [3], da hierunter einerseits Nichtafrikaner verstanden werden können, andererseits die Aufforderung zur Abfassung einer Denkschrift, wenn sie von den Bischöfen Afrikas ausging, auch brieflich erfolgen konnte. Stünde

---

[1] Baronius setzt das Edikt ins Jahr 546, Garnier 545, Kardinal Noris de Synodo V c. 3 zu Ende des Jahres 543 oder zu Anfang 544, die Ballerini, Walch u. a. zu Anfang 544. Vgl. Hefele, Conciliengesch. 2. Aufl. B. II S. 810.

[2] Migne T. 67 p. 527.

[3] Vgl. Hefele a. a. O. S. 814: ‚Dass sich damals oder bald darauf auch einige afrikanische Bischöfe, darunter Facundus von Hermiane, in Constantinopel aufhielten u. s. w., ersehen wir aus der Praefatio trium capitulorum.'

aber auch fest, dass sich neben Facundus schon von Anfang an mehrere afrikanische Bischöfe in Constantinopel befunden hätten, so wäre dies immer noch von Primasius zu beweisen. Ich habe mich in den Quellen vergeblich nach einer Andeutung hiefür umgesehen und halte seine damalige Anwesenheit in der Hauptstadt des Römerreiches nicht für wahrscheinlich, da er jedenfalls damals so gut wie später ein Freund der drei Kapitel, aber ein Gegner des Ediktes und des am 11. April 548 von Vigilius in gleichem Sinne erlassenen Judicatum gewesen wäre und in diesem Falle als gewichtige Autorität in Verbindung mit Facundus von Hermiane, Bischof Dacius von Mailand, mit Sebastian und Rusticus, dem Neffen des Papstes, mit den afrikanischen Mönchen Lampridius und Felix und andern minder berühmten Namen der Oppositionspartei in den Annalen der Geschichte Erwähnung gefunden hätte.

Ich hatte mich mit dem Gedanken befreundet, unsere Schrift sei um das Jahr 547 verfasst, bevor noch das Judicatum des Vigilius erschienen und der Dreikapitelstreit zur Flamme der Leidenschaft angefacht war, und zwar um so mehr, als die Abfassung derselben noch günstige Stimmung gegen die Nestorianer vorauszusetzen scheint, und die Blüthezeit des Junilius im ganzen mit der von Victor von Tununum angegebenen Glanzperiode des Fulgentius Ferrandus zusammenfällt. Allein ich fand hiefür keinen Anhaltspunkt im Leben des Primasius, was freilich als negatives Moment, für sich allein betrachtet, nicht entscheidend ist und die Möglichkeit der Abfassung in dieser Zeit nicht ausschliesst, sofern eine damalige Anwesenheit desselben in Constantinopel in den Annalen der Geschichte mit Stillschweigen übergangen sein könnte. Aber andere Gründe positiver Art, welche die spätere Abfassung zur Gewissheit erheben, verleihen diesen Umständen volle Beweiskraft.

267. Eine andere Wahrnehmung in der christlichen Literärgeschichte scheint indess für eine noch frühere Abfassungszeit zu sprechen. Cassiodor zählt [1] nemlich in seinen Institutiones divinarum et saecularium lectionum lib. I c. 10 den Junilius unter die Schriftsteller, welche biblische Einleitungen verfasst haben.

[1] Cassiodorii Sen. opp. Migne T. 70 p. 1122.

Nun aber hat derselbe seine Institutionen nach Ebert [1] als das ‚erste Werk, das er in seinem Kloster vollendete, aller Wahrscheinlichkeit nach um das Jahr 544 verfasst'. Allein diese Schwierigkeit liesse sich leicht lösen. Da nemlich Cassiodor jene Schrift am Ende seiner literarischen Laufbahn nochmals überarbeitet [2] und mit manchen Zusätzen versehen hat, wie z. B. die Erwähnung seines jüngsten, nach seiner eigenen Aussage im 93. Lebensjahre verfassten Werkes ‚De orthographia' zeigt, so lässt sich die Einreihung des Junilius unter die Introductores scripturae divinae, wenn die Instituta regularia auch erst später verfasst wurden, als Nachtrag in jenem Werke betrachten. Doch ist für diese Erklärung kein zwingender Grund vorhanden. Ich bin vielmehr der Ansicht, dass die Vollendung der Institutionen Cassiodors wenigstens um acht Jahre später anzusetzen ist. Denn da sich der Autor erst um das Jahr 540 von den Staatsgeschäften in die Einsamkeit des Klosters Vivarium zurückzog, wo er noch etwa drei Jahrzehnte bis gegen 570 literarisch thätig war, so dünkt es mir höchst unwahrscheinlich, dass er sein wichtigstes, wenn auch erstes Werk, das seinen Sammelfleiss in ausgedehntem Masse in Anspruch nahm, und dessen Schwierigkeit er selbst sich nicht verhehlte (vgl. die Vorrede), schon im vierten Jahre zum Abschluss gebracht haben sollte. Wenn Cassiodor die Verurtheilung des Origenes durch Papst Vigilius, Instit. div. litt. c. 1, erwähnt [3] und sich niemals in einer seiner Schriften auf das fünfte allgemeine Concil bezieht, so ist daraus nicht zu schliessen, dass die fünfte Synode noch nicht abgehalten war. Richtig ist allerdings, dass für ihn nur das Verdammungsedikt des Kaisers Justinian (543) und die alsbald erfolgte Annahme der 15 Anathematismen gegen Origenes [4]

---

[1] Geschichte der christlich-lateinischen Literatur, Leipzig 1874 S. 480. Aehnlich A. Franz, M. Aurelius Cassiodorius Senator, Breslau 1872 S. 4. 93 und 47: ‚Es ist demnach das Jahr 543 oder 544 als frühester Termin der Abfassung des Buches anzunehmen.'

[2] Vgl. Franz und Ebert a. a. O. Dafür scheint auch die Leseart: introductores scripturae divinae, quos postea reperimus für referemus. Inst. div. litt. c. 10, zu sprechen. Migne T. 70 p. 1122.

[3] Migne T. 70 p. 1111.

[4] Liberat. Breviar. c. 23. Migne 68, 1046. Facund. def. trium cap. I, 2. Migne 67. 532. Die Verdammung des Origenes erfolgte damals wiederholt zu Constantinopel, Rom und Alexandria.

durch die Synode zu Constantinopel und durch Vigilius massgebend war. Allein es ist auch Thatsache, dass die Beschlüsse der fünften ökumenischen Synode (553) bei den Occidentalen erst viel später allgemeine Anerkennung fanden. Daher folgert Franz aus jener Stelle nur so viel, dass das Jahr 543 oder 544 als früheste Grenze der Abfassung zu betrachten sei; hiemit bleibt aber der Endtermin immer noch offen [1]. Ich glaube, dass das Werk damals noch nicht zur Reife gelangt war und nicht vor dem Jahre 552 vollendet worden ist. Den Entwurf zu den Institutionen konnte Cassiodor immerhin schon früher für die Einführung der Mönche in das theologische Studium benützen und während der Ausführung derselben, sowie des noch früher begonnenen Psalmencommentars, auch die Erklärung des Römerbriefes und die übrigen in diese Zeit fallenden Schriften gleichzeitig bearbeiten [2]. Ist auch die junilische Einleitung in das göttliche Gesetz erst im Jahre 551 verfasst, so konnte sie doch schon im folgenden, ja noch in demselben Jahre in den Besitz Cassiodors gelangen, da die Antiquarii das Autographon neu edierter Werke in Abschriften rasch vervielfältigten, und die Kopien, oftmals mit prächtigen Einbänden ausgestattet, durch die rege Geschäftsthätigkeit der Bibliopolae und Librarii in kurzer Frist weiten Kreisen zugänglich gemacht und in die entferntesten Provinzen versendet wurden.

268. Kehren wir nach diesem Exkurs wieder zu unserer Untersuchung zurück, so finden wir auch vom Jahre 547—550 den Bischof Primasius nicht in Constantinopel. Wir haben für seine Anwesenheit keinen historischen Beleg, wohl aber entscheidende Gründe dagegen. Indem ich dieses hier vorläufig constatiere und nachher näher erörtere, gehe ich zum Jahre 550 über, wo nach Zurückziehung des Judicatum mit gemeinsamer Uebereinstimmung des Kaisers und des Papstes der Beschluss zur Abhaltung eines allgemeinen Concils gefasst und die Synode von Mopsuestia [3] (im Juni des Jahres 550) abgehalten wurde, um zu untersuchen, ob der Name Theodor in den dortigen Diptychen eingetragen sei.

In den Werken für christliche Literär-, Concilien- und Kirchen-

---

[1] Thorbecke, Cassiodorus Senator. Heidelberg 1867, setzt S. 48 die Abfassung der Instit. ein paar Jahre vor die des Buches De orthographia.

[2] Siehe diese Franz a. a. O. S. 4 Anm. 4.

[3] Mansi, conc. coll. IX, 150. 174 sqq.

Geschichte begegnet uns der Bericht, dass ungefähr um dieselbe Zeit, wo die genannte Synode zu Mopsuestia stattfand, die Bischöfe von Illyricum und Afrika zur beabsichtigten allgemeinen Synode in Constantinopel einberufen [1] worden oder, wie andere wollen, eingetroffen seien. Unter den afrikanischen Bischöfen befand sich auch Primasius. Primasius Adrumetinus, in Byzacena Africae provincia episcopus, unus fuit ex iis, qui ad ecclesiae Africanae res procurandas circa annum 550 Constantinopolim, imperii caput, ad Justinianum missi sunt, womit Oudinus [2] den Zweck ihrer Mission freilich sehr allgemein, ähnlich wie Junilius in der Präfatio, ausgedrückt und die Zeit nur beiläufig angegeben hat.

269. So bestimmt auch diese Zeitangabe in manchen Werken lautet, so konnte ich mich nach sorgfältiger Prüfung aller einschlägigen Aktenstücke [3] doch nicht überzeugen, dass die afrikanischen Bischöfe schon im Jahre 550 in der Reichshauptstadt eingetroffen sind. Jene chronologische Angabe ist daher, wie auch der Wortlaut bei C. Oudin besagt, als runde Zahl aufzufassen und ist für ihre Einberufung richtig, nicht aber für ihre Ankunft in Constantinopel. Die Einladung zur Theilnahme am Concil ist jedenfalls im genannten Jahre erfolgt, aber erst in die zweite Hälfte desselben zu setzen. Denn die im Juni abgehaltene Synode von Mopsuestia hatte den Zweck, eine feste Grundlage für die Berathungen der allgemeinen Kirchenversammlung zu schaffen. Erst als durch Urkunden und Zeugen nachgewiesen war, dass Theodors Name seit Menschengedenken aus den Diptychen der Kirche, deren Bischof er ehedem gewesen, getilgt, und statt seiner Cyrill von Alexandrien eingesetzt war, konnte Justinian auf die gewünschte Zustimmung zu seinem Plane rechnen und auf die erfolgreiche Berufung der Occidentalen hoffen. Bis nun aber das Resultat jener Synode in den uns noch erhaltenen Schreiben [4] an Kaiser und Papst mitgetheilt, bis die Einberufung der abendländischen Bischöfe geschehen war, bis diese die nöthigen Anstalten zur Reise getroffen und den Weg nach Constantinopel zurückgelegt hatten,

[1] Hefele a. a. O. B. II S. 834.

[2] C. Oudini comment. de script. eccles. antiquis. Lips. 1722 Vol. I p. 1432. Auch Cave hat diese Zeitbestimmung, hist. lit ed. Basil 1741 p. 525 u. v. a.

[3] Mansi IX, 147 sqq. Harduin III, 47.

[4] Mansi IX, 274 sqq. Vgl. besonders p. 287. Harduin III, 124 sqq.

verfloss die noch übrige zweite Hälfte des Jahres ganz oder doch nahezu ganz. Ihre Ankunft in der Hauptstadt könnte also höchstens gegen Ende des Jahres 550 erfolgt sein, hat aber wahrscheinlicher zu Anfang des Jahres 551 stattgefunden. Daraus wird auch die Thatsache erklärlich, dass uns Primasius und Verecundus in ihrer öffentlichen Thätigkeit und ersten Amtshandlung nicht eher als am 14. August 551 begegnen [1], wo sie das Absetzungs- und Excommunikationsdekret gegen den Metropoliten Theodor Askidas von Cäsarea, das Haupt der Akephaler, unterzeichneten (§ 236).

270. Selbst für den unwahrscheinlichen Fall, dass Primasius noch gegen Ende des Jahres 550 in Constantinopel eingetroffen und mit Junilius bekannt geworden wäre, würde ich nicht irren, wenn ich die Abfassung und Vollendung des Kompendiums der biblischen Isagogik des Junilius erst in das folgende Jahr setze.

Uebrigens steht mir für das Jahr 551 das Zeugniss des Victor von Tununum [2] zur Seite, welcher in seinem Chronikon zugleich die Namen der mit Primasius in der Kaiserstadt eingetroffenen afrikanischen Bischöfe nennt, wenn er schreibt: Post consulatum Basilii v. c. anno 11 (anno 551) Reparatus archiepiscopus Carthaginiensis ecclesiae, Firmus Numidarum episcoporum primates et Primasius et Verecundus concilii Byzaceni [3] episcopi pro fidei causa ad urbem regiam eiusdem praecepto principis evocantur. Demnach reiste Primasius im Jahre 551 in Gesellschaft des nachher fälschlich angeklagten und unschuldig verurtheilten Erzbischofs Reparatus von Karthago, des Primas Firmus von Numidien und des Bischofs Verecundus von Junca in der Provinz Byzacena, der so rege literarische Thätigkeit zu Gunsten der drei Kapitel entfaltete, in Folge Aufforderung des Justinian nach Constantinopel, um die durch den Dreikapitelstreit entstandenen Streitigkeiten schlichten zu helfen und auf diese Weise das Interesse der Provinz Byzacena zu fördern. So haben wir also hier den Commen-

---

[1] Data XIX Kal. Sept. imperante Domino Justiniano perpetuo Augusto anno 25, post consulatum Basilii clarissimi anno 11.

[2] Chron. Vict. ep. Tun. ad ann. 551. Migne 68, 959. Die gegen seine Zählung der Jahre erhobenen Bedenken sind unbegründet.

[3] Die hier erwähnte Synode der Provinz Byzacena ist die oben § 235 und 265 besprochene vom J. 541. Baronii Ann. eccl. ad ann. 541 n. 10—12.

tar zu den Worten der Präfatio des Junilius: Dum te inter alios reverendissimos coepiscopos tuos usque ad Constantinopolim peregrinari provinciae coegisset utilitas, ex civilitatis affectu in notitiam conloquiumque pervenimus.

271. Nachdem Primasius in Constantinopel angekommen war, suchte er ungesäumt die Bekanntschaft mit seinem Landsmanne Junilius zu machen und hielt Nachfrage nach den Leistungen in der Bibelexegese bei den Griechen: ex civilitatis affectu in notitiam conloquiumque pervenimus. Tu autem more illo tuo nihil ante quaesisti etc. Es lag nahe, dass der afrikanische Bischof bei seiner Geistesverwandtschaft mit Junilius diesen Mann, der eine so hervorragende Stellung am kaiserlichen Hofe einnahm und, wie der Brief des Diakons F. Ferrandus an ihn zeigt, eine in Afrika bekannte und hochgeschätzte Persönlichkeit war, alsbald nach seiner Ankunft in der Kaiserstadt besuchte. Das wichtigste Motiv hiezu war sicherlich die beiderseitige Vorliebe für biblische Studien. Primasius schrieb mit Benützung älterer Exegeten Commentare über die heilige Schrift. Alle Bestrebungen dieser Art mussten sein Interesse in hohem Grade erwecken. Dass er bei Junilius auf eine Förderung seiner Zwecke durch Ausbeute griechischer Commentatoren hoffen konnte, hatte er wohl schon in seiner afrikanischen Heimat erfahren. Er durfte aber von dem Manne, welcher der lateinischen und griechischen Sprache kundig war, nicht blos Aufschluss über die neuesten exegetischen Leistungen der Griechen, sondern auch eine lateinische Uebersetzung erwarten. Grund genug, um sofort nach seiner Ankunft in Neurom mit ihm in mündlichen Verkehr zu treten und bei dem leidenschaftlichen Gezänke über subtile dogmatische Fragen am Hofe zu Byzanz geisterhebende Nahrung am unversiegbaren Quell der göttlichen Offenbarung zu suchen. All dies spricht gegen einen längeren Aufschub seines Besuches und seiner Anfrage bei Junilius. Dieser war geneigt, seinem Begehren zu willfahren. Warum sollte er die Erfüllung seines Versprechens auf ein Jahr hinausgeschoben haben? Er hatte wohl einen weiten Wirkungskreis und dornenvolle Berufsgeschäfte; aber er erklärte ausdrücklich, dass er trotzdem der Bitte des Primasius nachkommen und das Kompendium der biblischen Einleitung veröffentlichen wolle, wenn er auch für die Publikation seiner übrigen Aufzeichnungen keine Musse habe.

Zudem erforderte die Redaktion der Instituta regularia bei ihrem mässigen Umfange keinen gar grossen Zeitaufwand. Es bedurfte blos ihrer Uebersetzung von der griechischen in die lateinische Sprache und der mechanischen Einkleidung in die Form der Fragestellung, und zwar so, dass der Originaltext selbst als Antwort des Lehrers keine wesentliche Veränderung erfuhr.

Ich glaube darum nicht, dass sich ein stichhaltiger Grund gegen das Abfassungsjahr 551 geltend machen lässt.

Werfen wir gleichwohl noch einen Blick auf die unmittelbar vorausgehenden und nachfolgenden Ereignisse, um uns zu überzeugen, dass weder die Annahme einer früheren, noch einer späteren Abfassungszeit Wahrscheinlichkeit für sich hat.

272. Vigilius nahm nach seiner Abreise von Rom Aufenthalt auf der Insel Sicilien, der sich ungefähr auf die Dauer des ganzen Jahres 546 erstreckte. Kardinal Noris und andere behaupten [1], er habe beabsichtigt, alldort eine Synode zu halten. Fehlen uns hiefür auch sichere Nachrichten, so unterliegt es doch bei dem hohen Interesse, welches die italischen und afrikanischen Bischöfe an den dogmatischen Streitfragen nahmen, und bei der günstigen Lage der Insel keinem Zweifel, dass sie mit dem Papste daselbst Zusammenkünfte pflogen, wie denn auch Bischof Dacius Constantinopel verliess und nach Sicilien eilte, um dem Papste über das Geschehene Mittheilung zu machen [2]. Sollten schon damals Afrikaner, unter ihnen Primasius, dem Papste nach Constantinopel gefolgt sein, wo er am 25. Januar 547 eintraf? Ausser den oben (§ 266) erwähnten Gründen sprechen folgende Umstände gegen diese Vermuthung.

Vigilius hatte nach seiner Ankunft in Neurom den Patriarchen Mennas und alle Bischöfe, welche das kaiserliche Edikt unterschrieben hatten, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Allein bald erklärte er seinen Beitritt zu den Massnahmen des Kaisers, söhnte sich am 29. Juni 547 mit ihm aus und knüpfte die Verbindung mit Mennas wieder an. Gerade seine Isoliertheit von den Occidentalen und der ungehemmte Einfluss der orientalischen Bischöfe, welche den Druck des Hofes und der kaiserlichen

[1] Prokopius, de bello gothico, lib. III c. 15. Hefele a. a. O. B. II S. 816.
[2] Fac. pro def. trium capit. IV, 3. Migne 67, 623.

Beamten unterstützten und verstärkten, war der Hauptgrund zu dieser Umstimmung [1].

Nach seiner Aussöhnung mit Justinian hielt der Papst mit siebenzig Bischöfen, welche bei der Nachricht von seiner Ankunft zum Theil erst in die Hauptstadt herbeigeeilt waren und das kaiserliche Edikt sämmtlich noch nicht unterschrieben hatten, drei Conferenzen, um die Annehmbarkeit der vom Kaiser vorgelegten Anathematismen über die drei Kapitel zu prüfen. Das Resultat dieser Berathungen, bei denen sich Facundus von Hermiane durch sein entschiedenes Auftreten für die drei Artikel hervorthat, war der Erlass des Judicatum (11. April 548), worin Vigilius unter Wahrung der Autorität der vier allgemeinen Concilien das Anathem über die drei Kapitel aussprach. Als Widersacher gegen dieses Aktenstück begegnen uns in Constantinopel die im § 266 genannten Occidentalen. Bischof Verecundus von Junca in der Provinz Byzacena war nicht schon von dieser Zeit an, sondern erst seit dem Jahre 551 mit Studien und Auszügen aus den Akten der Synode von Chalcedon in Neurom beschäftigt. So sorgfältig uns nun auch die Geschichte die Namen der abendländischen Bischöfe aufbewahrt hat, so ist von Primasius doch nirgends die Rede. Ueberhaupt finden wir keine Erwähnung, dass unter den siebenzig Voten für Verwerfung der drei Kapitel, welche in dem kaiserlichen Palaste hinterlegt wurden, die zustimmende Erklärung eines Afrikaners gewesen wäre. In diesem Falle würde das von den Freunden des kaiserlichen Ediktes und des päpstlichen Judicatum in den hieran sich anreihenden Conflikten mit den Occidentalen als ein gewichtiges Moment betont und geltend gemacht worden sein. Andererseits aber hätten Facundus von Hermiane in seinen Schriften und die afrikanischen Bischöfe, welche mit den dalmatischen und illyrischen dem Judicatum entschiedenen Widerstand entgegensetzten, diese Haltung, die damals einem Ereignisse gleichkam, nicht stillschweigend hingenommen. Sie würden über einen solchen Bischof das Anathem so sicher ausgesprochen haben, als die illyrischen Bischöfe ihren Metropoliten Venenatus von Justi-

[1] Hefele a. a. O. B. II S. 816 ff. Döllinger, Lehrb. der Kirchengesch. 1836 B. I S. 160. Hergenröther, Handb. der allgemeinen Kirchengesch. 1876 B. I S. 345.

niana I absetzten, weil er die Verwerfung der drei Kapitel billigte [1]. Diese Erwägung berechtigt mich zum Schlusse, dass sich Primasius so wenig, wie andere nicht ausdrücklich genannte Afrikaner, um diese Zeit in Constantinopel befand. Alle bei den genannten Conferenzen anwesenden siebenzig Bischöfe hatten auf Verlangen des Papstes ihre Stimmen schriftlich abgegeben. Geschah dies im Sinne des nachher erlassenen Judicatum, so hätten sich dessen Anhänger hierauf berufen, die Afrikaner aber mit Anathem und Absetzung geantwortet. Fiel hingegen ein Votum ungünstig aus, so wären wir hievon so gut unterrichtet, wie über das Verfahren und Schicksal des Facundus, der sich in ein nur seinen Freunden bekanntes Versteck zurückzog, um dem verderbendrohenden Zorn des Kaisers zu entgehen. Primasius gehörte zu den Opponenten gegen das Judicatum und weilte damals noch in Afrika. Der Protest der Afrikaner erfolgte nach Victor von Tununum a. a. O. im Jahre 550. Alle dieses Ereigniss betreffenden Aktenstücke [2] setzen es als bekannt voraus, dass sich dieselben noch in ihrer Heimat befanden, als sie gegen die Verwerfung der drei Kapitel Einsprache erhoben.

Dass die Redaktion der junilischen Schrift nicht in das Jahr 550 fällt, habe ich § 269 dargelegt. So sprechen also alle Momente gegen die Abfassung vor dem Jahre 551.

273. Aber auch nach dem Jahre 551 ist die Abfassung nicht anzusetzen, ja geradezu undenkbar. Dies ergibt sich aus folgenden Verhältnissen.

Dem Primasius war so wenig wie dem Junilius die Quelle unbekannt, aus welcher die biblische Isagogik geflossen ist, wenn es ihnen auch entging, dass ihr Inhalt in den Ideen und Schriften des Theodor von Mopsuestia gründet. Sie wussten, dass sie ihre Heimat in der nestorianischen Schule zu Nisibis hatte und dort als Leitfaden zur Einführung in das tiefere Schriftstudium diente.

War auch Justinian seit dem Erlasse seines Ediktes 544 ein entschiedener Gegner der Nestorianer, so blieb doch die Stimmung für sie vor Verurtheilung der drei Kapitel durch das höchstrichter-

[1] Victor. Tunun. Chron. ad ann. 549. Migne 68, 958.

[2] Bei Mansi IX, 147—156.

liche Urtheil der allgemeinen Kirchenversammlung in den Kreisen, welchen Primasius angehörte, noch günstig. Viele Orthodoxe ergriffen Partei für ihre grossen Lehrer, die Hoffnung auf Aussöhnung mit ihnen war nicht geschwunden, die Akten des den Nestorianern genehmen Concils von Chalcedon und die Verwerfung der Irrtümer des Origenes (543) boten hiefür verschiedene Anhaltspunkte. Aber im Jahre 553 war die Sachlage eine ganz veränderte. Dem Endurtheile der Synode von Constantinopel (2. Juni) schloss sich Vigilius am 8. December an. Ja schon am 14. Mai 553 hatte er in seinem an den Kaiser eingereichten Constitutum sechzig aus den Werken Theodors ausgehobene Sätze und in fünf Anathematismen seine christologischen Irrtümer verworfen. Unter den sechzehn Bischöfen, die es unterzeichnet hatten, befanden sich zwei Afrikaner, darunter Primasius (Mansi IX, 106), der immer treu zum Papste stand. Er konnte jetzt das früher der biblischen Theologie des Paulus von Nisibis entgegengebrachte Interesse nicht mehr hegen und für ihre Edition nicht so dringend eintreten. Die Abfassung muss früher erfolgt sein.

Noch ungünstiger liegen die Verhältnisse für Annahme einer späteren Abfassungszeit in Anbetracht des Junilius. Schon in der zweiten Hälfte des Jahres 551 liess Justinian kein Mittel unversucht, die Verwerfung der drei Kapitel durchzusetzen und schreckte selbst nicht vor Gewaltmassregeln zur Erreichung seines Zweckes zurück. Bei dieser Sachlage war die Edition einer von den Nestorianern stammenden Schrift für einen Beamten im unmittelbaren Dienste des Kaisers nicht gefahrlos [1].

Der entscheidende Grund aber liegt in der Thatsache, welche sich aus Prokopius [2] im Zusammenhalte mit den Akten des fünften ökumenischen Concils ergibt, dass Junilius um diese Zeit gestorben ist. Ich setze sein Todesjahr auf 552 an; möglicher Weise starb er schon Ende 551, unwahrscheinlich zu Anfang 553. Constantin war nach der Geheimgeschichte des Prokopius der Amtsnachfolger des verstorbenen Junilius. Er begegnet uns als Quaestor sacri

[1] Dies war niedergeschrieben, bevor ich den Bericht in Prokops Geheimgeschichte fand. § 234.

[2] Procop. Caesar. Anecdota sive hist. arcana c. 20 ed. Orelli. Lips. 1827 p. 153: ed. Dindorf V. III p. 118: Ἐπεὶ δὲ καὶ Ἰούνιλος ἐς τὸ μέτρον τοῦ βίου ἀφίκετο, Κωνσταντῖνον ἐπὶ τοῦδε τοῦ ἀξιώματος κατεστήσατο. Tribonian starb 545.

palatii in den Concilsakten [1] bereits in der zweiten Sitzung der Synode am 8. Mai, wo über die erfolglose Einladung des Papstes zur Theilnahme an den Verhandlungen Bericht erstattet wurde. An der Spitze der Deputation hatten die drei morgenländischen Patriarchen und die kaiserlichen Beamten, der Patricier Liberius, der Magister officiorum Petrus und der Quaestor sacri palatii Constantin gestanden.

In Erwägung all dieser Momente bin ich geneigt, die Redaktion der biblischen Einleitung durch Junilius eher in die erste, als in die zweite Hälfte des Jahres 551 zu setzen.

VIII.

Originaltext, Titel der junilischen Isagogik und Kapitelüberschriften.

274. Junilius verfasste unsere Schrift lateinisch; er hatte aber eine griechische Vorlage. Dies geht schon aus dem Umstande hervor, dass sich Bischof Primasius nach den Leistungen bei den Griechen auf dem exegetischen Gebiete erkundigte: si quis esset, qui inter Graecos divinorum librorum studio intellegentiaque flagraret, und Junilius diese Anfrage durch den Hinweis auf die in seinem Besitz befindliche biblische Isagogik des Persers Paulus beantwortete.

Ursprünglich war der paulinische Unterricht über die Bibel, Maschelmonutho desurtho, in syrischer Sprache geschrieben (§ 258), worauf schon sein Gebrauch als Schulbuch in Nisibis hindeutet. Aber der Urtext ist in den uns bisher bekannt gewordenen Quellen nicht mehr erhalten [2]; doch mag er sich bei den chaldäischen Christen oder in orientalischen Büchersammlungen noch finden und uns mit der Zeit zugänglich werden.

Höchst wahrscheinlich war die Einleitung in die Bibel auch in einer griechischen Ausgabe erschienen; wenigstens führte Paulus

[1] Fuimus una cum . . . et Constantino gloriosissimo quaestore sacri palatii ad sanctissimum Papam Vigilium. Mansi IX, 198.

[2] Der von W. Wright mit aller Sorgfalt gearbeitete Katalog der syrischen Handschriften im britischen Museum in drei Quartbänden, Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum, London 1870—1872, weist das Buch nicht auf.

den griechischen Text, anfänglich nur ein Collegienheft zu Vorlesungen, bei sich. Dies sagt Junilius mit den Worten ‚dixi, quod legissem regulas quasdam' im Gegensatz zu der im mündlichen Unterrichte gehörten Auslegung des Römerbriefes: nam et beati Pauli ad Romanos epistolam audivi subtilius, ut arbitror, exponentem. Vgl. II c. 17: In Graeco enim typus specialiter legitur.

So lang die Hoffnung auf Aussöhnung mit der griechisch-lateinischen Kirche noch bestand, musste den Nestorianern schon zu irenischen Zwecken, um ihre Sache zu empfehlen und das Ansehen ihrer ‚Väter', an erster Stelle ‚des Exegeten' zu erhöhen, alles daran gelegen sein, ihre eigenen literarischen Erzeugnisse ins Griechische zu übertragen und die ihnen zur Last gelegten Irrtümer möglichst abzuschwächen und zu verwischen. Diese Tendenz tritt in der biblischen Isagogik des Paulus unverkennbar hervor. Ich erinnere nur an die Lehre von der Gnade und der Person Christi. In ersterer Beziehung lesen wir bei Junilius II c. 12 gegen Ende: Ipsum (spontaneum motum) lex quidem erudit, gratia autem praeparat, adiuvat, corroberat et coronat, ein ganz correkt lautender Satz; ebenso orthodox klingen im lateinischen Texte die Worte der Christologie I c. 16: Alternat vero (scriptura) humana divinis et divina humanis, ut utrumque unius personae indivisumque monstretur, worunter ein πρόσωπον der zwei Hypostasen zu verstehen ist.

275. Hiemit ist auch die Frage beantwortet, in welchem Idiome Paul von Nisibis mit Junilius verkehrte und in welcher Sprache er ihm die biblische Einleitung mittheilte. Jedenfalls in der griechischen Mundart. Dies kann nicht befremden. Paulus war der griechischen Sprache kundig. Allerdings wurden die Schriften Theodors schon in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts in Edessa ins Syrische übersetzt; aber der Unterricht an der dortigen Schule wurde in beiden Sprachen, der griechischen und syrischen, ertheilt [1]. Doch nicht blos in Edessa, welches unter der Oberherrlichkeit der oströmischen Kaiser stand, war die griechische Sprache gebräuchlich und herrschend, sondern auch in

[1] Eo discidii tempore schola Edessena, ubi utraque lingua graeca scilicet et aramaea audiebatur, Nestoriano contagio, quod diu retinuit, infecta est. Mai, nova coll. T. IX p. XIII. Migne, patr. ser. gr. 86, 1398. Assem. III. II. 926.

Nisibis war sie nicht unbekannt, wenigstens nicht im ersten Jahrhundert nach dem Abfalle von der Mutterkirche. Denn die vom Kaiser Zeno im Jahr 489 aus Edessa vertriebenen nestorianischen Lehrer und Schüler des Perserreiches brachten bei ihrer Uebersiedlung nach Nisibis die Kenntniss der griechischen Sprache mit dahin, wo sie neben der syrischen Schul- und Kirchensprache in den ersten Jahrzehnten des sechsten Jahrhunderts, wo Paul von Bassora alldort seine Studien machte, noch im Munde der Lehrer lebte.

Uebrigens haben wir noch einen anderen nahe liegenden Erklärungsgrund, wie sich Paulus in Nisibis die griechische Sprache mit solcher Fertigkeit zu eigen machen konnte, dass er im Stande war, mit Justinian eine Disputation über die Glaubensprincipien zu bestehen. Abulpharadsch und Amru erzählen (Assem. III. I. 75. II. 411), dass sich sein Lehrer Mar Abas mit der Uebertragung des alten Testamentes und der Schriften des Theodor von Mopsuestia vom Griechischen ins Syrische beschäftigt habe. Dem Parsismus von Geburt ergeben, hatte er nach seiner Bekehrung zum Christentum in Nisibis die syrische, in Edessa die griechische Sprache erlernt, eine Kenntniss, welche er bei seinem Aufenthalte in Alexandria und Constantinopel noch zu erweitern und zu vertiefen Gelegenheit hatte (§ 193). Namentlich soll er mit dem Grammatiker und Tritheiten Johannes Philoponus Umgang gepflogen und von seiner Gelehrsamkeit Gewinn gezogen haben (Assem. II. 411).

Was der Lehrer gethan und geübt, das war für seinen hervorragenden Schüler nicht verloren. Paul lernte die griechische Sprache und Literatur, wenigstens die Originalschriften des Theodor und Aristoteles kennen und war somit befähigt, ein Bindeglied zwischen der syrisch-nestorianischen und griechisch-lateinischen Kirche zu werden. Nach Verwerfung der monophysitischen Lehre und der origenistischen Irrtümer war die Hoffnung auf Wiedervereinigung beiderseits neu belebt. Bei den wiederholten Aussöhnungsversuchen, welche Kaiser Justinian machte, war Paulus gemäss seiner allseitigen Bildung und Gewandtheit in der griechischen Sprache die geeignete Persönlichkeit, mit einer Mission nach Constantinopel betraut zu werden und die Unterhandlungen am oströmischen Hofe in der Sprache Theodors zu führen.

276. Die Schrift des Junilius war von alter Zeit her unter dem Titel ‚De partibus divinae legis‘ in Umlauf. Allein dies ist die Ueberschrift des ersten Kapitels vom ersten Buche. Doch hat jener Titel einige logische Berechtigung, insofern er den Inhalt des Werkes erschöpft, indem im ersten Kapitel als Haupttheile der biblischen Einleitung in das alt- und neutestamentliche Gesetz die formelle und materielle Seite der heiligen Schrift, species dictionis und res, quas ipsa scriptura nos edocet, genannt werden.

Der richtige Titel des Werkes ist von Junilius selbst im Widmungsschreiben an Primasius angegeben und in sieben Codices zum wiederholtenmale als Ueber- und Beischrift aufgeführt worden. Er lautet ‚Instituta regularia‘, wozu das im genannten Vorwort neben dem einmal stehenden ‚divinorum librorum‘ und ‚divinarum scripturarum‘ [1] am häufigsten gebrauchte, dreimal unmittelbar vorausgehende und in lib. I c. I wiederkehrende und in Handschriften stehende ‚divinae legis‘ zu ergänzen ist, also: ‚Instituta regularia divinae legis‘, d. h. einleitende Regeln, methodische Einleitung in das göttliche Gesetz oder methodische Anleitung zum Studium der heiligen Schriften beider Testamente, was wir prägnant ‚biblische Isagogik‘ nennen [2].

277. Die Entstehung des Titels ‚De partibus divinae legis‘

---

[1] Löhnis, Grundzüge der bibl. Hermeneutik und Kritik, Giessen 1839 S. 15, und nach ihm Wilke, bibl. Herm., Würzb. 1853 S. 8, sowie Schmitter, Grundlinien der bibl. Herm., Regensburg 1844 S. 4, haben zu schreiben beliebt: De partibus literarum sacrarum. Die Handschriften bieten hiefür keinen Anhaltspunkt.

[2] Junilius schreibt im Vorwort an Primasius: ‚unde in duos brevissimos libellos regularia haec instituta collegi‘, womit die Bezeichnung regulae, regularum doctrina, Methodik, Theorie zur vorläufigen Einführung in die heiligen Schriften, dem Sinne nach übereinstimmt: dixi, quod legissem regulas quasdam, quibus ille discipulorum animos . . . solebat inbuere, ut ipsarum interim causarum, quae in divina lege versantur, intentionem ordinemque cognoscerent, ne sparsim et turbulente, sed regulariter singula docerentur (praef.) — quae omnia typis monstrare non ad regularum doctrinam, sed ad expositionem textus pertinent (II c. 17), d. h. die weitere Aufführung von Beispielen für die verschiedenen Arten der Typen gehört nicht zur Theorie der Schriftauslegung oder biblischen Hermeneutik, sondern zur Texterklärung oder zur biblischen Exegese. Vgl. II c. 18: quoniam typorum regulam diximus, d. h. eine Theorie der Typen. Er beabsichtigt also nur eine theoretische, jedoch methodische Anleitung über Form und Inhalt der hl. Schriften beider Testamente zu geben.

ist leicht erklärlich; Junilius setzte den Namen des Buches nicht an die Spitze seines Werkes und hatte auch keine Veranlassung dazu, weil er ihn in dem unmittelbar vorhergehenden Schreiben an Primasius genannt und sich über den Inhalt und Zweck seiner Publikation genugsam ausgesprochen hatte. Die Abschreiber aber, daran gewöhnt, den Werken ihre Titel auf die Stirne zu setzen, hielten die Kapitelüberschrift des lib. I c. I für den Haupttitel und markierten ihn als solchen mit Hinweglassung der Kapitelnumer I durch grössere Schreibung, jedoch vorerst in Minuskeln, wie ich dies im Palimpsest n. 908 von St. Gallen gefunden habe; alsbald gingen sie noch einen Schritt weiter, schrieben jenen vermeintlichen Titel, um ihn hervorzuheben, in Majuskelschrift und malten ihn mit der zur Bezeichnung der Rubriken, Ueber- und Unterschriften, namentlich bei den Lateinern, so beliebten rothen Farbe aus.

278. Durch diese Heraushebung der Kapitelüberschrift als Titel des ganzen Werkes ergaben sich nun aber für die Schreibung und Zählung der Kapitel im Texte und im titulorum Index Verlegenheiten und Unzukömmlichkeiten, die es ausser allen Zweifel setzen, dass Junilius die Worte ‚De partibus divinae legis' nicht als Haupttitel seiner Schrift angesehen hat. Vorerst entbehren die Codices, welche die Ueberschrift des lib. I c. I als Haupttitel hervorhoben, für das erste Kapitel des ersten Buches einer Kapitelüberschrift. So schon der Cod. rescriptus S. Galli 908 und Cod. 130, die Codices Monacenses 14645. 14423. 14854, die beiden Parisini und die drei Laurentiani. Um den vermeintlichen Titel des Werkes nicht zugleich als Kapitelüberschrift aufführen zu müssen, was als unlogisch allzudeutlich in die Augen sprang, zog der Palimpsest von St. Gallen die tituli lib. I c. I und c. II im Index der Kapitelüberschriften in einen Titel zusammen und schrieb: I De partibus divine legis que pertinent ad superficiem (diese Worte der ersten Zeile sind durch Beschneiden des oberen Blattrandes in der Mitte durchschnitten, die Numer aber deutlich) scripturarum. II De historia. Ganz genau so mit Numer I der Cod. Monac. 14423 (pertinet durch spätere Rasur aus pertinent), ferner Cod. Laur. S. Marci 38 und Cod. Parisin. 1750: De partibus divinae legis que ad superficiem scripturarum (*Laur. emend. p. ex* b *m.* 2) pertinent; jedoch beide ohne Numerierung.

Hiemit hängt der weitere Verstoss zusammen, dass auch der Text der zwei ersten Kapitel vereinigt, und der Titel des zweiten Kapitels ganz widersinnig als Relativsatz an das erste angereiht worden ist. So schreibt der genannte Cod. S. Galli 908: alia (pars) in rebus est quas ipsa scriptura nos edocet que pertinent ad superficiem scripturarum. Δ ad ipsam superficiem etc. Um diesen Widerspruch zu vermeiden, behandelten die Münchener Codices 14423. 14645 und 14854 den Titel des zweiten Kapitels als Frage der Schüler: Δ quae pertinent (cod. 14423 pertinet) ad superficiem scripturarum, worauf der Lehrer antwortet: M ad ipsam superficiem dictionis proprie pertinentia sunt quinque Δ quae? etc. Vgl. den Text lib. I c. I. Auch Cod. Paris. 17371 betrachtet den Titel als Frage mit vorgesetztem Δ, fügt jedoch Numer II bei. Demnach fehlt in diesen Codices formell die Ueberschrift des zweiten Kapitels, obwohl die Worte selbst vorhanden sind. Leichter haben es sich der Cod. S. Galli 130 und die verwandten Laur. S. Marci 38 und Paris. 1750 gemacht, welche die Ueberschrift des zweiten Kapitels ganz übergangen haben. Erst eine dritte Hand schrieb sie im Cod. S. Marci 38 am Rande bei, tilgte sie aber wieder durch Punkte. Die Worte ‚ad superficiem scripturarum‘ fehlen im Cod. Laur. plut. XX, 54: edocet que pertinent ad ipsam etc. Doch steht hier und im Cod. S. Galli 130 die Numer II am Rande. Die beiden ersten Kapitel sind nicht numeriert im Cod. S. Galli rescript. und in den Codd. Monac. 14423. 14854, bei welchen die Zählung erst beim dritten Kapitel beginnt und zwar aus dem angegebenen Grunde mit ‚II De historia‘.

Der Codex Monac. 14854 suchte im Verzeichnisse der tituli des I Buches fol. I b dem Mangel der Ueberschrift für das vereinte erste und zweite Kapitel dadurch abzuhelfen, dass er sub num. I einen neuen Titel mit den Worten schuf: I Incipiunt capita beati Iunilii. II De historia etc., so dass er wie der Cod. rescriptus S. Galli und Cod. Mon. 14423 im ganzen nur XIX tituli zählt. Neunzehn Kapitel weisen aus dem gleichen Grunde in Text und titulorum Index auf die drei Codices Laurentiani und Cod. Parisinus 1750 auf.

All diese Unregelmässigkeiten und Verschiebungen sind Folgen jenes fehlerhaften Verfahrens, wonach die Kapitelüberschrift von lib. I c. I zum Titel des Werkes erhoben wurde.

Die richtige Kapitelschreibung und Zählung sowohl im Text, als im titulorum Index hat der Codex Ambrosianus J 1 superiore, eben weil er den Titel des Werkes ‚Instituta regularia' von Anfang bis zu Ende klar vor Augen hatte, wie er sich überhaupt durch rationelle Anlage und Lesung auszeichnet. Ihm nähert sich der Cod. Monac. 14469 und Cod. Paris. 17371, in welch letzterem sich nur die Abweichung findet, dass im Contexte die Numer I nicht zu ‚De partibus divinae legis', welches hiemit auch als Haupttitel angesehen wird, sondern zum Texte ‚In quas primas partes' etc. beigesetzt ist, ein Verfahren, welches auch in den Väterausgaben, selbst bei Gallandi und Migne beobachtet wurde. Sie haben nemlich in Folge jener Erhebung der Kapitelüberschrift zum Haupttitel des Werkes keinen titulus für lib. I c. I und begnügen sich mit der Ueberschrift ‚Caput primum'.

279. Ich halte die richtige Aufschrift des Werkes für wichtig genug, um zu ihrer Begründung die handschriftlichen Zeugnisse hier zusammenzustellen.

Der Cod. Ambros. hat nach dem Verzeichnisse der Kapitelüberschriften vor dem Texte des ersten Buches in Majuskeln die Beischrift ‚Iunili instituta regularia libri primi' und am Ende des ersten Buches ‚explicit liber Iunilii instituta et breviaria'. Cod. Paris. 17371 fol. 184 b col. 2: ‚Iunilli instituta et breviaria. Explicit liber primus'. Cod. Laur. S. Mariae Nov. 364: ‚Iunilli institua (sic) singularia explicit liber primus'. Cod. Laur. plut. XX n. 54: ‚Iunilli instituta singularia explicit lib. I. Incipiunt cap. lib. II'. Die Leseart singularia dieser zwei aus derselben Quelle geflossenen Handschriften beruht offenbar auf einer Verwechselung mit regularia. Aehnlich wie der genannte Pariser Codex liest Cod. Monac. 14645: ‚Explicit lib. I. Incipit lib. II. Iunilii instituta et breviaria'. Dieser roth bemalte Titel ist hier, wie in den meisten vorgenannten Handschriften, durch Majuskelschrift als Haupttitel gekennzeichnet. Das Gleiche gilt von den Beischriften am Ende des zweiten Buches. Cod. Ambros. fol. 45 a: ‚Iunilii instituta regularia liber secundus explicit'. Fol. 45 b: ‚Haec insunt libelli duo instituta divinae legis instructionum Iunilii ad Primasium episcopum'. Cod. Monac. 14645 fol. 44 a: ‚Iunilii instituta regularia lib. secundi'. Cod. Monac. 14854 fol. 109 b: ‚Iunilii instituta regularia lib. secundum'. Cod. Laur. S. Mar. Nov. 364: ‚Iunilli (*ex* Iunili) instituta

(*ex* institua) regularia libri secundi'. Cod. Laur. plut. XX, 54: ,Iunilli instituta regularia libri secundi'. Sehr bezeichnend in der St. Gallener Handschrift n. 130 am Ende des zweiten Buches in roth bemalten Majuskeln: Iunilii constituta regularia expliciunt, unverkennbar falsche Schreibung für Instituta regularia.

Alle diese Titel gründen im Satze des Junilius: unde in duos brevissimos libellos regularia haec instituta collegi. Da sich unser Autor auch des Ausdrucks ,regulae' bedient, so schrieb eine zweite Hand im Cod. Laur. S. Marci 38 nach Aufführung der Kapitelüberschriften des ersten Buches in Majuskeln: Incipit lib. prim. Iunilii de regulis divine scripture. Allein diese Schreibung ist nicht ursprünglich und steht zu vereinzelt da, als dass sie massgebend sein könnte.

Die biblische Isagogik des Junilius führt also nach dem Vorgange des Autors und auf Grund der besten und meisten Handschriften, man kann sagen, nahezu aller, welche Beischriften haben, den Titel ,Instituta regularia', näher ,Instituta regularia divinae legis'.

280. Junilius wollte nach Form und Inhalt ein Handbuch zur Einführung in das biblisch-theologische Studium schreiben. Im Widmungsschreiben an Primasius weist er wiederholt auf den kompendiarischen Charakter und den schulmässigen Gebrauch des Buches hin, welches schon in Nisibis Unterrichtszwecken diente und von ihm selbst in die schulgerechte Form eines methodischen Leitfadens gebracht worden ist. Das hat er auch angedeutet, wenn er sagt: in duos brevissimos libellos regularia haec instituta collegi. Daher haben die Schreiber seine zwei Bücher biblischer Einleitung passend als Breviaria oder Kompendium bezeichnet.

Der Unterrichtszweck, dem das Werk diente, wurde durch die Beischrift ,Instructiones' ausgedrückt und zwar vor dem titulorum Index libri I im Cod. S. Galli 130 und Cod. Paris. 17371: Incipiunt tituli libri primi instructionum. Cf. supra Cod. Ambros.

Den Charakter der Schrift als Unterrichtsbuch hatte auch Montfaucon, bibl. Paris 1739 T. I p. 236, im Auge, wenn er die Handschrift der Laurentiana zu Florenz plut. XX n. 54 unter dem Titel anführt ,Junilii institutio adolescentis', ferner Bandini, Catal. codd. lat. bibl. Mediceae Laurent. Flor. 1774 T. I p. 661: Junilii institutio de addiscendis divinis scripturis, Worte, die sich

im genannten Codex selbst nicht finden. Bei der Wahl dieser Aufschrift mochte ihnen Cassiodors Werk mit gleicher Tendenz vorschweben ‚Institutiones divinarum et saecularium litterarum' (richtiger lectionum, dessen sich der Autor im Vorwort zum zweiten Buche bedient), wovon das erste Buch als selbständiges Werk unter dem Titel erscheint ‚De institutione divinarum litterarum'.

281. Man könnte versucht sein, die tituli oder Kapitelüberschriften für unecht zu halten und als die Zuthat späterer Kopisten anzusehen. Hiefür scheint die Wahrnehmung zu sprechen, dass sie nicht selten mit den Fragen der Schüler, mit welchen die Kapitel anheben, wörtlich oder dem Sinne nach übereinstimmen. Allein für ihre Echtheit zeugen verschiedene Gründe, vor allem der gewichtige Umstand, dass sie in sämmtlichen Handschriften stehen und zwar nicht blos innerhalb des Textes (ausgenommen Cod. S. Galli 130), sondern auch in besonderer Zusammenstellung in Form eines titulorum Index unmittelbar vor jedem der beiden Bücher. Diese Kapitelverzeichnisse fand ich in den zwölf Codices vom achten bis elften Jahrhundert, auch in dem excerptartigen Cod. Monac. 14276, zu meiner Ueberraschung sogar im Cod. rescript. S. Galli 908, welcher, dem sechsten Jahrhundert angehörig, der Urschrift an Alter fast gleichkommt. Das Kapitelverzeichniss des ersten Buches steht auf S. 325 dieses Codex unmittelbar vor Beginn des Textes, welchem die Titel neuerdings mit römischen Numern vorausgeschickt sind. Es gelang mir, die tituli der bis auf XVIIII gezählten Kapitel vollständig herzustellen. Diese Erscheinung berechtigt zum Schluss, dass wie in den übrigen Codices, auch hier dem Anfang des zweiten Buches, welcher in dem Palimpsest fehlt, der Index titulorum vorausgeschickt war.

Dass diese Titelverzeichnisse originell und nicht aus den tituli im Contexte zusammengestellt sind, folgt ferner daraus, dass sie — mit Ausnahme der übereinstimmenden des Palimpsestes von St. Gallen — in den meisten Codices correkter geschrieben sind, als die im Werke zerstreuten Kapitelüberschriften. Letztere sind teils durch Zuthaten und Hinweglassungen der Abschreiber, teils durch die später thätigen Hände der Miniatoren, welche dieselben auf Grund anderer Vorlagen ausmalten, nicht zum Besseren geändert worden und bieten darum eine grosse Zahl Varianten dar.

Cod. Monac. 14854 hat das Eigentümliche, dass der titulorum

Index für beide Bücher fol. 2 b bis fol. 3 b dem ersten Buche vorausgeschickt ist, nichtsdestoweniger aber für das zweite Buch vor dem Texte nochmals wiederholt wird.

282. Auch andere Umstände sprechen dafür, dass Junilius die tituli seinem Kompendium der Isagogik in das göttliche Gesetz selbst beigeschrieben hat. Dafür lässt sich vor allem sein Charakter als Schulbuch anführen. Ein solches war es ursprünglich in Nisibis und sollte es bei den Lateinern noch mehr werden, zugleich aber auch als Leitfaden zum Selbstunterrichte dienen. Darum brachte es Junilius in die vorliegende Gestalt. Die Kapitelüberschriften und Titelverzeichnisse förderten diesen Zweck wesentlich. Auch war der damaligen Zeit, welche dem Encyklopädismus huldigte und die Errungenschaften der Vorzeit sammelte, die kompendiarische Form, die Rubrizierung und übersichtliche Zusammenstellung eigentümlich und charakteristisch. Es war die Zeit der Enchiridien und Breviarien. Die Werke Cassiodors sind dafür der sprechendste Beweis.

Was die Composition der tituli und titulorum indices anbelangt, so finden wir solche um diese Zeit bei dem Abte Dionysius Exiguus, welcher nach dem Jahre 536 starb, demnach noch früher schrieb als Junilius, mit folgender Motivierung, die wir in der Vorrede zur zweiten eigenhändigen Redaktion seines Codex canonum ecclesiasticorum (Migne, patrol. ser. lat. T. 67. p. 142) lesen: Universarum vero definitionum titulos post hanc praefationem strictius ordinantes, ea quae in singulis sparsim sunt promulgata conciliis sub uno adspectu locavimus, ut ad inquisitionem cuiusque rei compendium aliquod attulisse videamur. Sogar die Numerierung fügte er zur genaueren Unterscheidung der Synodalbeschlüsse bei: statuta . . . suis a nobis numeris cernuntur esse distincta.

Dieselbe Tendenz bestimmte offenbar das gleiche Verfahren des Junilius. Er wollte mit den numerierten Kapitelüberschriften und Titelverzeichnissen Ordnung, Deutlichkeit und Uebersichtlichkeit erzielen und den Schülern das Nachschlagen erleichtern, was bei einem Schulkompendium zweckdienlich, wünschenswerth und dem ganzen Geist der Zeit entsprechend war.

283. Ja es ist nicht zuviel behauptet, wenn ich sage: Die Kapitelüberschriften fanden sich bereits in dem griechischen Originale, welches dem Junilius zur Vorlage diente. Denn die Kapitel-

eintheilung eines Werkes war in Nisibis Regel und Gewohnheit. Wir ersehen dies aus dem Commentar des Probus über die aristotelische Schrift Περὶ ἑρμηνείας, wo er unter den sieben Hauptpunkten, welche vor der Lektüre einer Schrift zu betrachten seien, auch die Kapiteleintheilung (ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις) nennt. Hiemit wird diese Einrichtung der literarischen Erzeugnisse schon in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts als allgemein gebräuchlich vorausgesetzt. Dies gilt auch von der biblischen Isagogik des Paulus, die ganz nach der aristotelischen Systemlehre aufgebaut ist. S. § 338 ff. Bei anderen Autoren dieser Zeit findet sich die gleiche Erscheinung. Vgl. Hoffmann, De hermeneuticis apud Syr. Arist. Lips. 1869 p. 113.

IX.

Ausgaben und Handschriften der Instituta regularia divinae legis.

284. Johannes Gastius, Brisacensis theologiae Candidatus, war der erste, welcher die im Staub der Bibliotheken vergrabenen zwei Bücher des Junilius aus einer alten Handschrift (pervetustis characteribus, ut vix legibiles essent, conscriptos) ans Licht zog und zum Drucke brachte unter dem Titel: De partibus legis divinae libri duo doctissimi, omnibus theologiae studiosis apprime utiles, Junilio episcopo Africano autore, nunc primum in lucem editi, quibus adiunximus eiusdem episcopi commentaria in librum Geneseos, iam multo emendatiora quam antea. Basileae MDXLV [1].

Dem an Philibert Paissenet, erstem Lehrer an der theologischen Schule des Collegiums des hl. Hieronymus zu Dol (Departement Ille und Vilaine) gerichteten Widmungsschreiben, datiert von Basel 6. März 1845, ist zu entnehmen, dass Gastius seiner Ausgabe einen Codex zu Grunde legte, welchen er dem für das Aufblühen der klassischen und theologischen Studien und für die religiös-sittliche Erziehung der Jugend eifrig bemühten Fürstabte

[1] Unrichtig in Fabricii bibl. lat. Vol. IV lib. IX prodierunt Basileae 1546, was seitdem in allen literarischen Notizen über Junilius beibehalten worden ist, und bei Richard Simon, Critiq. de la biblioth. des auteurs eccl. T. I p. 231 ‚à Basle en 1538‘. Diese Zahl bezieht sich auf ein beigegebenes Sachregister zum erwähnten Commentar über die Genesis.

der Benediktinerklöster Murbach im Bezirk Colmar in Elsass und Lutry im Kanton Waadt verdankte: Habet Alsatia illustrissimum Principem ac Dominum D. Joannem Rudolphum Abbatem monasteriorum Murbacensis et Lutrensis . . . cuius beneficio et hoc autore gaudemus. Derselbe verräth überaus grosse Aehnlichkeit und nahe Verwandtschaft mit dem von mir collationierten Codex n. 130 von St. Gallen (cf. titulorum indices und II c. 22), ohne jedoch mit ihm identisch zu sein.

Nach der genannten ‚epistola nuncupatoria' theilt J. Gast vor dem Widmungsschreiben des Junilius an Primasius einen Prologus mit, der mit der bemerkenswerthen Stelle anhebt: ‚Sciendum est nobis de scientia horum librorum Iunilii, quis primo invenit et ubi inventi sunt, et quis secundo et tertio et quarto. Prima inventio est apud Syros, secunda apud Paulum Persicum, tertia apud Iunilium, didicit a Paulo Persico in Nisibi urbe, quarta inventio apud Primasium ducente Iunilio in Constantinopolim causa postulationis, tempore novi testamenti.' Sind diese Bemerkungen auch nur theilweise richtig, so wäre es doch interessant zu wissen, wie weit dieselben zurückdatieren, und namentlich, woher der Verfasser des Prologs die Notiz genommen habe ‚ducente Junilio in Constantinopolim causa postulationis'. Jedenfalls verdient es Anerkennung, dass er sich über den Ursprung und die Veranlassung unserer Schrift Rechenschaft zu geben suchte, und hat er hiebei mehr gedacht, als alle Herausgeber, mit Ausnahme etwa Gallandi's. Inwieweit er sich auf alte Traditionen stützt, ist kaum zu entscheiden.

In Erörterung der Frage, warum Junilius Verfasser des Buches heisse, da seine Erfindung doch über ihn hinaufreiche, bezeichnet der genannte Prolog vier Punkte als Eigentum desselben: ‚unum quod constituit eos in duos libros brevissimos, secundum quod interrogationem et salutationem (*sic pro* solutionem) posuit in suis libris ab initio usque ad finem, tertium quod duas literas posuit, una (sic!) interrogationi, altera salutationi (*sic pro* solutioni), quartum quod literas graecas posuit, id est deldam et moidam'. Im Uebrigen enthält er nichtssagende Reflexionen über die Frageform und den Inhalt des Werkchens und schliesst mit der faden etymologischen Erklärung des Namens Junilius: ‚Junilius qualem sensum habet? Nomen compositum est ab iuris et nullius. Unde

accepit originem hoc, quia nec iuris grammaticae neque historiae nec numerorum, sed canonicae artis est.'

Der titulorum Index ist dem ersten und zweiten Buch vorausgeschickt, im Contexte selbst fehlen die Kapitelüberschriften und ihre Zählung. Auch hierin stimmt die der editio princeps zu Grunde liegende Handschrift mit dem Cod. S. Galli 130 überein.

285. Der auch in den nächstfolgenden Ausgaben des Junilius nach der ed. Basil. 1538. 4⁰ beigedruckte Commentar über die ersten Kapitel der Genesis (Iunilii episcopi Africani εἰς τὰ πρῶτα τῆς γενέσεως valde doctus et utilis commentarius) mit einer ,Praefatio Iunilii episcopi Africani ad Primasium episcopum' ist von manchen dem Rhabanus Maurus zugeschrieben worden, gilt aber jetzt allgemein als eine Arbeit des Beda, seitdem sich Bellarmin und Labbé für dessen Autorschaft ausgesprochen haben. Wir haben jedoch hier nicht den ganzen aus vier Büchern bestehenden Commentar Bedas über die Genesis, der dem Hagustalder Bischof Acca gewidmet war und von ihm selbst in der hist. eccl. V, 24 mit den Worten namhaft gemacht wird: In principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et ejectionem Ismaelis, libri IV, sondern nur die Erklärung des Sechstagewerkes Gen. 1, 1 bis 2, 3, also nur einen Theil des ersten Buches, das sich über die drei ersten Kapitel der Genesis verbreitete. Die Praef. ad Accam ep. Hag. Migne T. 91 p. 10 ist identisch mit der obigen an Primasius; das Gleiche gilt vom Commentar über das Hexaëmeron. Vgl. K. Werner, Beda der Ehrwürdige u. seine Zeit. Wien 1875 S. 152 ff.

286. Ein Jahrzehnt nach der editio princeps erschienen die zwei Bücher des Junilius ,über die Theile des göttlichen Gesetzes' in Paris 1556. 12⁰, wenn nicht schon 1550, wie Richard Simon a. a. O. will, wenn er sagt: J'en ay lû une edition in douze, imprimée à Paris chez Nivelle, en 1550.

In der Folge sind dieselben in den Bibliotheken der Kirchenväter oft ediert worden und zwar in der sacra bibl. sanct. patrum per Margarinum de la Bigne, theologum doct. Parisiensem, Paris 1575 T. VI p. 2 sqq. und ed. 2. 1589. Zur letzteren Ausgabe machte Brasichelle in seiner ,Expurgatio bibliothecae ss. patrum' auf einige anstössige Stellen (lib. I c. 3. 4. lib. II c. 8. 21) aufmerksam, und wurden diese wenigen Noten den folgenden Väterausgaben beigegeben. S. § 345.

In Deutschland brachte Christoph Pelargos (Storch) die junilische Isagogik in die heilige Schrift am Ende seines Compendium theologicum, Frankfurt a. d. Oder 1603. 8° zum Abdruck.

Ferner erschien sie nach der Vorlage von M. de la Bigne in der magna bibl. vet. patrum, Köln 1618 T. VI P. II p. 198 sqq., zu Paris 1618. 1624. 1644. 1654 T. I und in der maxima bibl. vet. patrum, Lyon 1677 T. X p. 339. Die Pariser Ausgabe vom Jahr 1644 T. I p. 1 legte Gallandi, bibl. vet. patrum, Venet. 1778 T. XII p. 79, als die vorzüglichere (‚ceteris emendatior') der seinigen zu Grunde und fügte am Schlusse derselben den Index capitum der zwei Bücher bei, welcher sich in allen Handschriften jedesmal vor dem ersten und zweiten Buche findet, in den Ausgaben aber selten abgedruckt ist. In dieser relativ besten Ausgabe sind die früheren Lesearten nur an wenigen Stellen verbessert, und ist die Lektüre des Werkes durch eine Masse sinnstörender Interpunktionen, welche Zusammengehöriges trennen, Sätze, Glieder, ja oft Subjekt und Prädikat auseinanderreissen, höchst unerquicklich. Migne, patrol. curs. compl. ser. lat. T. LXVIII p. 15 sqq., ist derselben Vorlage gefolgt und hat, einige widersinnige Interpunktionen abgerechnet, keine Verbesserung im Text und den biblischen Citaten vorgenommen, wohl aber das handschriftlich verbürgte Titelverzeichniss des I und II Buches wieder kassiert.

287. Zur Feststellung des Textes habe ich dreizehn Handschriften benützt, die sämmtlich auf Pergament geschrieben, dem sechsten bis elften Jahrhundert angehören. Es sind folgende:

Zwei Codices der Stiftsbibliothek von St. Gallen, ein Palimpsest aus dem sechsten und cod. n. 130 aus dem neunten Jahrhundert, die ich beide zu Neujahr 1877 zu St. Gallen verglichen habe.

Der Codex rescriptus S. Galli 908, klein 4°, ist 20,5 cm hoch, 13,5 cm breit und zählt im ganzen 412 Seiten auf verschiedenem Pergament, da der Schreiber der oberen Schrift, welche dem achten (nach Gust. Hänel, catalog. libr. manuscript. Lips. 1830 p. 716, dem neunten) Jahrhundert angehört, die schon beschriebenen Blätter von neun Codices benützte und Excerpte aus Isidor und Augustinus und (S. 75—412) ein lateinisches Vokabular darauf schrieb. (Vgl. Gustav Scherrer, Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen. Halle 1875 S. 324.)

Dieser Palimpsest ist derselbe, auf welchen Wattenbach

(Schriftwesen im Mittelalter, 1. Aufl. Leipz. 1871 S. 175 und 2. Aufl. 1875 S. 254) hinweist. Er vereinigt Reste von jenen schönen grossen Quartanten, welche Schaustücke der Bibliotheken waren und bei Ermanglung von Pergament wegen Abnützung, Schadhaftigkeit und veralteter Schriftgattung, wohl auch wegen Unförmlichkeit und Fehlerhaftigkeit ausser Gebrauch kamen und durch Abwaschen und Abreiben abermals zum Schreiben brauchbar gemacht wurden. Unter den neun Fragmenten der unteren Schrift befinden sich Stücke Briefe Leos des Grossen, zweier Psalmen (46. 47), paulinischer Episteln, exhortationum matut. et collectionum, einer Missa catechumenorum, Traumdeutungen, Gedichte des Spaniers Flavius Merobaudes (um 450, ediert von Niebuhr S. Gallen 1823, ed. 2. Bonn 1824), einer Mulomedicina, endlich zwölf Blätter aus dem Werke des Junilius mit einem Theile des Schreibens an Primasius, dem vollständigen Index der Titel des ersten Buches und Stücken des Textes von lib. I und lib. II. (S. 313. 314. 325. 326. 331—34. 337—40. 343—46. 383. 384. 387—90. 393. 394.)

Nach einer Notiz im Codex selbst von der Hand des verdienten Stiftsarchivars Ildefons von Arx sind diese Juniliusfragmente in römischer Cursive des sechsten Jahrhunderts geschrieben: Junilii episcopi, qui saeculo V vixit, libri II de part. div. legis. Exaratum est hoc opus scriptura cursiva romana in forma quarta minori, ut foramina in singulis his paginis occurentia monstrant.

Nach meinen Beobachtungen zeigen die Schriftformen die grösste Uebereinstimmung mit den Zügen der Ravennater Schrift, von welcher Wattenbach, Anleitung zur lat. Paläographie. 2. Aufl. Leipzig 1872 S. 8, handelt und im Anhang S. 1—20 zahlreiche Proben mittheilt. Vgl. 3. Aufl. 1878 S. 13. 35 ff. Unser Codex zeigt diese Schrift in wunderschönen, grossen, mannigfach verschlungenen Formen.

Schriftzüge und Alter der Juniliusfragmente weisen auf Italien als ursprüngliche Heimat hin. Dass der Codex nicht in St. Gallen geschrieben ist, geht schon aus dem Umstande hervor, dass er, der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts angehörig, älter ist als die um 620 entstandene Stadt St. Gallen und die Klosterabtei (Weidmann, Geschichte des Stiftes St. Gallen. 1834 S. 1).

Der hohe Werth der Handschrift ergibt sich aus ihrem hohen Alter, da sie fast zum Originale hinaufreicht. Es war mir ver-

gönnt, einen guten Theil des Palimpsestes teils mit Anwendung der Luppe, teils durch Behandlung mit Schwefelammonium, welches als eines der besten Mittel gilt, ‚cum et valde efficax sit neque tamen membranas laedat‘ (Karl Pertz. Wattenb. 2. Aufl. S. 261), wiederherzustellen, namentlich die tituli des ersten und grösstentheils des zweiten Buches, mehrere den Kanon der heiligen Schriften betreffende Stücke und andere Stellen der beiden Bücher, für die ich auf meine Noten zum Texte verweise.

Die in diesem ursprünglichen Quartanten vorhandenen Juniliusfragmente sind teils einspaltig, teils zweispaltig, meistens aber in drei Kolumnen geschrieben und leider durch Beschneiden des ersten Formates bald auf der linken, bald auf der rechten Seite, bald auf vier Seiten zugleich verstümmelt, so dass hievon mehrfach nur Halb-, Drittel- oder Viertelzeilen des Textes übrig geblieben sind. Die Wichtigkeit, welche diese Ueberreste bei ihrem hohen Alter haben, veranlasst mich, hier eine Uebersicht über Form und Inhalt einiger Blätter folgen zu lassen.

S. 313, die erste Seite der Juniliusblätter im Cod. rescript. 908, beginnt mit dem zweiten Viertel des lib. I c. 22: unitate deitatis et carnis ut est ‚puer natus est nobis‘ et postmodum addedit deus fortis aut etc.

S. 314 col. 2: singula provenerunt (cf. I c. 21 sub finem). XXII De praedictionibus sub lege in Christo. Δ Quot modis sunt praedictiones in Christo? M XXVI aut etc.

S. 325 col. 1. 2 weisen den vollständigen Index des ersten Buches auf, jedoch so, dass Titel I und II in einen zusammengezogen und die Worte, mitten durchschnitten, nur in der unteren Hälfte der Buchstaben vorhanden sind: ‚I De partibus divine legis que pertinent ad superficiem | scripturarum | II De historia | III De prophetia‘ | etc. Zu Ende der zweiten Spalte beginnt lib. I absolut mit ‚De partibus divine legis‘ ohne Numer. Die dritte Spalte hebt mit I c. 6 an ‚(de simplici doctri)na Δ que est simp | aut de moribus in pre | Δ qua re hoc nome‘ | und besteht aus 15 Drittelzeilen mit Aufführung der didaktischen Bücher.

S. 326 enthält col. 1 das letzte Drittel von I c. 6 in Viertelzeilen ‚principaliter | dicit apostolus‘ | etc. Col. 2 von doppelter Breite bietet die zweite, kürzere Hälfte des Schreibens an Primasius dar.

S. 331, ebenfalls zweispaltig, col. 1: letztes Drittel des I c. 5 in 15 Drittelzeilen ‚divinos libros inter | alligoria cognoscitur | em vel metaphoram | et similia quae ad in | motibus transferuntur ad deum | vel typosim ut est in evan | ab hierusolymis in hie‘ | etc. Col. 2 von doppelter Breite bildet die Fortsetzung der zweiten Spalte von S. 325 und enthält den Text des I c. 1 ‚In quas primas partes‘ etc., womit das zweite Kap. verschmolzen ist, so dass sinnwidrig der Titel desselben als Relativsatz zum Schluss des ersten gezogen wird. Darauf folgt der Anfang vom dritten Kap. ‚II De historia‘ etc.

S. 332: Fortsetzung des I c. 3 mit Aufzählung der historischen Bücher.

S. 338 in der Mitte: ‚III De prophetia‘ etc., wovon S. 337 die Fortsetzung bildet.

Die folgenden Seiten beziehen sich fast ausschliesslich auf das zweite Buch.

288. Der Codex S. Galli 130 in 4⁰ aus dem neunten Jahrhundert (vgl. Scherrer. — Haenel l. c. ‚characteres scripturae minoris, comp. prima, saec. X membr. 4⁰) enthält S. 137—190 die beiden Bücher des Junilius ohne die sogenannte Vorrede (ein Blatt scheint zu fehlen). Er beginnt in rothbemalter Majuskelschrift ‚Incipiunt tituli libri primi instructionum Iunilii‘, nach deren Aufführung der Text von I c. 1 mit dem Titel ‚De partibus divinae legis‘, der in Majuskelschrift roth miniiert als Haupttitel gekennzeichnet ist. Dies geht auch daraus hervor, dass die Titel im Contexte wie in der ed. princ. fehlen. ‚III De historia‘ ist später beigefügt. Doch sind am Rande die Kapitelnumern beigesetzt, und zwar, nach der Tinte und der Abweichung vom titulorum Index zu schliessen, von zweiter Hand. Die Titel des I Buches sind nach einer beliebten Sitte (Wattenbach, Schriftw. des M.A. 2. Aufl. S. 203) abwechselnd schwarz und roth geschrieben, die des II Buches ausschliesslich schwarz, roth die Aufschrift ‚Incipiunt capitula libri secundi‘. An der Schreibung sind mehrere Hände thätig gewesen. Im Contexte sind XX Kapitel des I Buches gezählt, das Titelverzeichniss aber führt deren XXII auf. Es ist nemlich der Tit. ‚XVIIII Per quot modos divinitatis efficacia significatur‘ in die zwei zerlegt: XVIIII Per quot species divinitatis operatio designatur und XX Per quot modos divinitatis efficientia

significatur. Ferner ist der neue Titel gebildet ‚De patris et filii et spiritus sancti vocabulis', wie auch in der ed. princ. Im II Buche stimmt der Index titulorum mit den dem Texte beigeschriebenen Numern überein, indem beide XXVIIII Kapitel zählen, da sie den Titel ‚XXVIIII De praedictionibus ante legem quot modis factae sunt' nicht haben.

289. Der Codex Ambrosianus *J 1 superiore*, jetzt der Bibliothek zu Mailand angehörig, stammt aus der an literarischen Schätzen überaus reichen Bibliothek der im Jahre 612 in der Nähe des Ticino vom hl. Columban gegründeten Benediktinerabtei zu Bobio, worauf fol. 2 die Worte deuten ‚Liber s̅c̅t̅i 98. columbani de bobio', und ist nach Reifferscheid (Sitzungsberichte der philosophisch-hist. Klasse der k. k. Akademie der Wiss. Wien B. 67 S. 515) im zehnten Jahrhundert geschrieben. Dr. Antonio M. Ceriani, Präfekt der Ambrosiana, und Dr. Gustav Löwe setzen ihn unbedenklich in das neunte Jahrhundert. Die zwei Bücher des Junilius umfassen in klein 4°, doppelspaltig geschrieben, die Blätter 1—45. Dieser Codex übertrifft an Korrektheit alle andern Handschriften, selbst den Cod. rescriptus 908 von St. Gallen. Die Collation desselben hat mir Gustav Löwe zu Anfang Nov. 1876 gütigst besorgt.

290. Fünf Codices der königlichen Hof- und Staatsbibliothek zu München, welche das junilische Werkchen teils vollständig, teils fragmentarisch enthalten. Sie gehörten ehedem sämmtlich der Bibliothek der Benediktinerabtei St. Emmeram in Regensburg an, worauf die alte Signatur hinweist und die Bemerkung im Cod. 14423 ‚Ad bibliothecam S. Emmerami'. Schon auf dem Rücken der Bände ist das Jahrhundert angegeben, dem sie in der genannten Abteibibliothek zugeschrieben wurden. Diese Angabe ist in dem Catalogus codicum lat. bibl. reg. Monacensis T. II P. II, Monachii 1876, beibehalten worden. Es sind dies die Codd. lat. 14423. 14469. 14276. 14645. 14854, von denen ich die drei erstgenannten im April 1877 in München, die zwei übrigen im Sommer desselben Jahres dahier in Würzburg verglichen habe.

291. Der Codex Monacensis 14423 (S. Em. E. 46) in 4°, angeblich aus dem neunten Jahrhundert, enthält fol. 25 a — 28 b das erste Buch der junilischen Schrift mit dem Widmungsschreiben

an Primasius. Text und Titelverzeichniss verrathen eine enge Verwandtschaft mit dem Cod. rescriptus S. Galli N. 908. Die Schriftform ist angelsächsisch und stimmt genau mit dem in W. Arndts Schrifttafeln, Berlin 1874, 9. b mitgetheilten Faksimile des Berliner Cod. lat. 356 überein, welcher Homilien Gregors des Grossen über Ezechiel enthält und dem achten Jahrhundert zugeschrieben wird. Auch unser Cod. gehört eher dem achten als dem neunten Jahrhundert an.

Hier findet sich, wie in der erwähnten St. Gallener Handschrift, die allein richtige, auf den Kategorien des Aristoteles beruhende Leseart ‚accidunt ceterae' (species) I c. 4; I c. 5; I c. 6, wofür die Ausgaben und die meisten Handschriften das leichtere, aber unrichtige ‚accedunt' setzten, was auch hier einmal (I c. 3) steht.

292. Der Codex Monacensis 14645 in 4⁰ (S. Em. G. XXIX saec. VIII) wird hiemit als die älteste der fünf Junilius-Handschriften von St. Emmeram bezeichnet, gehört aber nicht dem achten, sondern dem neunten Jahrhundert an, und zwar der ersten Hälfte desselben. Er stellt fol. 1—44 a in eleganter und correkter Schrift die beiden Bücher des Junilius, nicht aber die Widmung an Primasius dar. Auch fehlt für das I Buch das Titelverzeichniss der Kapitel; jedoch sind die Ueberschriften im Contexte den einzelnen Kapiteln, glänzendroth miniiert, vorausgeschickt, mit Ausnahme der Titel für das I Buch c. 1. 2. 12, welche gänzlich fehlen. Fol. 1 a beginnt absolut mit dem Text: Δ In quot primas partes legis divinae scientia dividitur etc. Fol. 15 a folgt das Verzeichniss der tituli lib. II c. I—XXX unter roth bemalten römischen Numern. Der Cod. weist wie der nah verwandte 14854 den richtigen Titel der Schrift ‚Instituta regularia' auf, unter welchem sie beide in dem erwähnten Katalog der lateinischen Codices der königl. Hof- und Staatsbibliothek, München 1876, aufgeführt sind.

293. Der Codex Monacensis 14469 (S. Em. E. XCII) in 4⁰ gehört dem neunten Jahrhundert und zwar der zweiten Hälfte desselben an, weil die geschlossenen a mit den offenen cc wechseln, was erst mit der Halbscheide des neunten Jahrhunderts Platz griff. Er enthält fol. 150 b — 153 b die zehn ersten Kapitel des ersten Buches ohne die sogenannte Vorrede an Primasius. Die Kapitelaufschriften sind, wie gewöhnlich, auch hier eigens zusam-

mengestellt und zugleich in den Text verflochten. Die Auswahl der zehn ersten Kapitel und der Zweck der ganzen Handschrift erklärt sich aus der Ueberschrift fol. 150 b: Incipit notitia librorum Junilli de partibus divinae legis. Tituli etc. und aus fol. 149: Item notitia librorum apocriphorum, qui non recipiuntur, unter Aufführung einer grossen Zahl vom Concil von Rimini unter Kaiser Constantius II als unkanonisch verworfener Schriften, unter denen auch Werke von Kirchenschriftstellern, z. B. von Tertullian und Cyprian, erscheinen. Es sollte also Kenntniss über die zum Kanon zählenden Bücher und die Apokryphen gegeben werden. Der Cod. repräsentiert eine gute Abschrift. Unter anderem weist er das ursprüngliche incidunt ceterae species I c. 3: accidunt et his libris aliae species I c. 5 auf, während andere Schreiber das aristotelische incidunt, accidunt durch das flache incedunt, accedunt ersetzten.

294. Der Codex Monacensis 14854 (S. Em. m. 4), in länglichem Kleinoktav, enthält fol. 1—110 a unsere Schrift vollständig, und zwar fol. 1 b — 3 b die Kapitelüberschriften für das I und II Buch, fol. 4 a — 8 b das Widmungsschreiben an Primasius, fol. 9 a — 38 a den Text des I Buches, fol. 38 b die nochmalige Zusammenstellung der tituli des II Buches, welche selbst als erstes Kapitel gerechnet sind, so dass lib. II cap. I als cap. II erscheint, und die Kapitelzahl des II Buches um eine Numer zu hoch ist. Der Codex ist überaus nah verwandt mit Cod. Mon. 14645, aber nicht aus diesem geflossen; beide sind Abschriften desselben Originals und stimmen in den überwiegend meisten, selbst in vielen fehlerhaften Lesearten überein. Beide gehören dem neunten Jahrhundert an; doch ist Cod. 14854 der jüngere Zwillingsbruder und stammt aus der zweiten Hälfte des genannten Jahrhunderts. Der Cod. 14645 ist correkter und bekundet ein besseres Verständniss des Sinnes.

295. Der Codex Monacensis 14276 (S. Em. 276) in Folio aus dem neunten Jahrhundert enthält fol. 1—4 ein fragmentarisches Excerpt aus dem Werke des Junilius. Fol. 1 steht der Titel ‚Iunilius de partibus legis divinae super vetus testamentum‘ rothgemalt. Nach dem Widmungsschreiben an Primasius folgen die Kapitelüberschriften ohne Numerierung. Das Excerpt des genannten Schreibens und des Werkes selbst weist auf die dem

Cod. Mon. 14645 und 14854 gemeinsame Quelle zurück und dient für den erstgenannten Codex, in welchem die sogenannte Präfatio fehlt, als willkommene Ergänzung. Namentlich ist die Leseart der Praef. ‚Sunt qui talentis onorent' (honorent) bemerkenswerth. Ausser Junilius enthält der Foliant Bruchstücke aus den Werken des Origenes, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Orosius, Cassianus, Eucherius, Cassiodor, Gregorius und Isidor.

296. Die zwei folgenden Pariser Handschriften habe ich im Sommer 1877 hier in Würzburg collationiert.

Der Codex Parisinus 1750 (du fond latin), ehedem Cod. Colbertinus 3080, regius 3751 a. b, gross 4⁰, aus dem zehnten Jahrhundert, bietet unter andern Werken an fünfter Stelle fol. 29—40 b die Schrift des Junilius mit Ausnahme der zwei letzten Worte von II c. 28 (sibimet exstiterunt) und der zwei folgenden Kapitel 29 und 30, indem ein Blatt abgeht. Der doppelspaltig geschriebene Text auf vergilbtem Pergament mit vielen Wasserflecken ist oft schwer leserlich, um so mehr, da er durch zahllose Correkturen von zweiter, hie und da von dritter Hand verunstaltet ist. Er gibt sich nach Text und selbst nach den übereinstimmenden Correkturen als eine Abschrift des in der Laurentiana befindlichen Codex S. Marci 38 zu erkennen.

297. Der Codex Parisinus 17371, gross 4⁰, aus dem elften Jahrhundert, ist in schöner, deutlicher Schrift doppelspaltig geschrieben. Unsere Schrift steht unter andern Stücken (ex Hieronymo, Sixto, Junillo, Paschasio Radberto, Isidoro fol. 154) nach der neuen Numerierung auf fol. 180 b 2. col. bis 194 exclus. Zwischen fol. 181 und 182 fehlt ein Blatt, und zwar schliesst fol. 181 mit den Worten lib. I c. IV zu Anfang: Da in praete[ritis prophetiam], fol. 182 aber beginnt mit den Worten des lib. I c. VI: doctrinam pertinent. M Canonici XVI id est ecclesiastes etc. Ferner fehlt zwischen fol. 193 und 194 der jetzigen Numerierung ein Blatt mit lib. II c. 30 und 29, von welch letzterem fol. 193 b col. 2 nur noch die Worte stehen: unde probamus libros religionis |

298. Die drei folgenden Codices Laurentiani hat für mich Dr. Gustav Löwe im Dezember 1877 in Florenz (bis auf einige Kapitel des II Buches, die ohnedies klar sind) zu collationieren die Güte gehabt.

Zwei von diesen Handschriften führt Montfaucon, bibl. bibl. Paris 1739 unter besondern Titeln auf: T. I p. 426 n. 128 ‚Junilii de declaratione divinae legis ad Primosium episcopum' und T. I p. 236 plut. XX, 54 ‚Junilii institutio adolescentis'. Diesen Titel ergänzt Bandini, Catalog. codd. lat. bibl. Medic. Laurentianae, Flor. 1774 T. I p. 661, also: ‚Junilii institutio de addiscendis divinis scripturis.' Diese drei Codices sind:

299. Codex Laurentianus S. Marci 38 aus dem neunten Jahrhundert, klein Folio f. 150 sqq. Er ist sehr nachlässig geschrieben und von einer zweiten Hand mit bleicherer Tinte ganz durchcorrigiert. Sie löst die Abkürzungen auf und ändert die Orthographie, häufig zum Schlechteren. Auch noch andere Hände sind in dieser Art thätig gewesen. Auf die nahe Verwandtschaft des Codex Parisinus 1750 mit diesem nach Vorzügen, Correkturen und Fehlern habe ich schon oben hingewiesen. Es ist dies höchst wahrscheinlich die von Montfaucon l. c. T. I p. 426 erwähnte Handschrift, wofür auch die Leseart ‚ad Primosium' bei beiden spricht.

Codex S. Mariae Novellae, einst n. 623, jetzt 364, in der Laurentiana befindlich, gross Folio, aus dem Ende des zehnten oder dem Anfang des elften Jahrhunderts, fol. 100 b sqq. Auf das engste mit diesem verwandt, aber unabhängig von ihm ist der

Codex Laurentianus plut. XX n. 54 in Folio, aus dem Eingange des elften Jahrhunderts. Er enthält drei verschiedene Werke, an erster Stelle fol. 1—29 die zwei Bücher des Junilius, welche Montfaucon und Bandini unter dem oben angegebenen Titel aufführen.

Die beiden letztgenannten Handschriften erwähnt gelegentlich Bethmann in seinem Reisebericht über die italischen Bibliotheken und hält den Laur. XX, 54 für eine Kopie des Cod. S. Mar. Nov. 364. Allein bei näherer Betrachtung ergab sich, dass beide Abschriften desselben Originals sind, wesshalb eine Collation beider geboten war.

300. Das sind sämmtliche Junilius-Handschriften, die mir bei meinen Nachforschungen bekannt geworden sind.

Von den bei Montfaucon, bibl. bibl. Paris 1739 T. I p. 133 sub Vaticana unter den Numern 453. 634. 3087. 5370 verzeich-

neten Codices der Commentare des Primasius und der Werke des Junilius ist nach gütiger Mittheilung des P. J. Bollig S. J. in der Bibliotheca Vaticana nicht ein einziger mehr vorhanden. Es ist eine bekannte Sache, dass der Katalog von Montfaucon nicht mehr mit dem gegenwärtigen Stand der Vaticana übereinstimmt, namentlich seitdem durch die Transportierung der vatikanischen Codices nach Paris ein Theil der Werke verloren gegangen oder alldort zurückgeblieben ist. Ueberhaupt findet sich in keinem Katalog der Vaticana eine Spur von einer Junilius-Handschrift, und keiner von den seit Jahren dortselbst beschäftigten Herren weiss etwas von einer solchen.

Zweiter Abschnitt.

Charakter und Exegese der Instituta regularia divinae legis.

I.

Werthschätzung und Schreibart, Gebrauch und Gehalt der Instituta regularia.

301. Neben überschwenglichen Lobsprüchen, welche Junilius [1] erntete, begegnen uns auch wegwerfende Urtheile, die seine Schrift von mancher Seite schon desshalb trafen, weil von ‚einem afrikanischen Bischofe' nichts Besseres zu erwarten war; doch fand die Selbständigkeit, mit welcher er über den kanonischen Charakter der heiligen Bücher urtheilt, Anerkennung, weil er sich über die Vorurtheile seiner Zeit zu erheben den Muth und das Verständniss hatte [2].

Wer eine Isagogik ins alte und neue Testament und eine biblische Hermeneutik im heutigen Sinne erwartet, der wird freilich den gelehrten Apparat und die weitläufigen Abhandlungen über Autorität, Authentie, Integrität und dgl., wie wir sie in unseren Handbüchern finden, hier vergeblich suchen. Aber in schlichter Form wird weit mehr geboten, als es beim ersten Anblicke der Fall zu sein scheint. Die Anlage ist durchdacht, die Definitionen sind logisch richtig, die Gedanken tief und vielsagend. Wie gründlich sind die Erörterungen der biblischen Lehre über

---

[1] Namentlich von Joh. Gast, der die erste Ausgabe besorgte.

[2] Vgl. die Beurtheilung des Junilius bei Schröckh, Kirchengesch. Leipzig 1792 B. 17 S. 510, und die Lobsprüche, die B. 15 S. 176 ff. dem Theodor von Mopsuestia gespendet werden. Rosenm. hist. interpret. III p. 265.

die Trinität, Weltschöpfung und Weltregierung, die Abschnitte über die Zweckbeziehung der alt- und neutestamentlichen Heilsökonomie, über die Berufungen, Typen und Weissagungen! Letztere sind nicht blos in übersichtlicher Gruppierung und in teleologischem Zusammenhange dargelegt, sondern auch ebenso richtig als bündig erklärt. Der Entwicklungsgang der göttlichen Offenbarung wird, freilich weniger in Worten, als durch die methodische Anlage und Ordnung des Ganzen, namentlich der göttlichen Führungen und Weissagungen, mit grosser Tiefe und Klarheit gezeichnet. Der Aufbau der neutestamentlichen Heilsanstalt auf dem Fundamente des Gesetzes und die Erzielung der zukünftigen Weltordnung durch den neuen Gnadenbund zieht sich als der leitende Grundgedanke durch die Traktate des zweiten Buches über die gegenwärtige und zukünftige Welt hindurch. Die Erhebung der Menschenwelt durch Christi Incarnation und Verherrlichung ist der concentrische Mittelpunkt, in welchem die verschiedensten Stellen des Buches als ebensoviele Linien der weiten biblischen Peripherie zusammentreffen.

302. Die aristotelische Kategorienlehre liegt dem junilischen Werke wie der Zettel einem buntgewirkten Gewebe zu Grunde. Die logische Anordnung und Gedankenfolge, welche das Ganze beherrscht, und der mannigfache Wechsel des Lehrstoffes übt trotz aller Nüchternheit der Form einen unwiderstehlichen Reiz bei der Lektüre aus und macht das immerwährende Einerlei mechanischer Fragestellung leicht vergessen. Die zutreffenden Antworten des Lehrers auf die Fragen der Schüler sind immer überraschend, wenn auch inhaltlich nicht immer neu und erschöpfend, und spornen zum weiteren und wiederholten Lesen an. Taciteische Knappheit ist mit verhältnissmässig guter Latinität vereint. Nicht selten bewahrheitet sich das horazische Wort ‚Obscurus fio, dum brevis esse laboro‘. Kürze und Prägnanz sind oft so gross, dass man sie bedauert (vgl. I c. 7. 9. 10) und den Sinn des Gesagten durch eingehendes Studium des näheren und entfernteren Zusammenhanges ermitteln muss.

303. Da die anderen dem Junilius früher zugeeigneten literarischen Erzeugnisse ihn nicht zum Autor haben, kann sein Stil einzig aus der vorliegenden Schrift beurtheilt werden und zwar nur aus der Widmung an Primasius, die allein originell ist. Seine

Schreibart ist einfach und klar, zierlich und gehaltvoll. Die Sprache fliesst ebenmässig und in logischem Gedankenfortschritt dahin; sie verräth antik klassische Bildung und den geläuterten Geschmack, wie er von einem Manne, der utriusque linguae peritus war, im voraus zu erwarten ist. Dass er schulgerechte Bildung besass, geht aus der formellen Umgestaltung der paulinischen Isagogik in dialogische Form und aus einigen Erklärungen hervor, die sich unverkennbar als sein Eigen verrathen. Seine Vorliebe für biblisch-theologische Studien hat er als gelehriger Schüler des Paulus von Nisibis und als Redaktor dieser Schrift bekundet und im Vorworte selbst bezeugt.

304. Die Lobsprüche, welche ihm von Literarhistorikern gespendet werden, sind zum guten Theil dem ursprünglichen Autor Paulus zuzueignen und zuletzt, soweit sie den Inhalt betreffen, dem Theodor, dessen Gedanken hier freilich in einer ihm ganz fremden Bündigkeit reproduziert werden. Trithemius nennt [1] das Werkchen ein opus insigne. Dem Junilius aber zollt er die Anerkennung, dass er in den heiligen Schriften überaus bewandert, in den weltlichen Wissenschaften genugsam unterrrichtet, tief an Gedanken ist und einen angenehmen, eleganten Stil hat (§ 201). Ebenso günstig lautet das Urtheil des gelehrten Dominikaners Sixtus von Siena († 1569), Bibliotheca sancta ed. Lugd. 1575 lib. IV p. 295, ed. Neap. T. I p. 429: Junilius Afer, incertae urbis in Africa episcopus, bonis artibus in saeculo eruditus et in scripturis sanctis peritissimus, eloquio brevis et sensu acutus hortante Primasio Afro episcopo Uticensi collegit ad utilitatem simplicium explanationes in Genesim etc. Wieviel hievon unrichtig ist, ergibt sich aus dem früher Gesagten.

305. Die zahlreich eingestreuten Schriftstellen sind nicht nach der Vulgata, sondern nach der Itala citiert. Dies kann nicht befremden, da sich ‚die alte Uebersetzung‘, wie sie Gregor der Grosse nannte, bis in das siebente Jahrhundert hinein erhielt [2], nicht blos durch das Ansehen des hl. Augustinus, der ihr in seinen Schriften gefolgt war, sondern durch die hohe Verehrung überhaupt, welche

[1] Trith. liber de script. eccl. bei J. Alb. Fabricius, bibl. eccl. Hamb. 1718 p. 46.

[2] Rönsch, Itala und Vulgata. Marb. u. Leipz. 1869 S. 10. Kaulen, Gesch. der Vulg. Mainz 1868 S. 203; Einl. in die hl. Schrift. Freib. 1876 S. 120.

sie gleich der von den Aposteln gebrauchten Septuaginta genoss. Man trennte sich von dem Althergebrachten um so schwerer, als die volkstümliche Sprache eine mächtige Anziehungskraft auf die Gemüther übte. Der Italatext der sämmtlichen Weissagungen des alten und neuen Testamentes findet sich bei Junilius. Doch haben die biblischen Citate in den Codices mancherlei Veränderung erfahren, indem die späteren Abschreiber die ihnen geläufigen Vulgatatexte bewusst oder unbewusst an Stelle der ursprünglichen Italalesearten setzten. Dies ist deutlich im Cod. S. Galli 130 sichtbar, wo die Bibelstellen meistens nur mit den ersten Worten angeschlagen, mit einem ‚et cetera' als bekannt vorausgesetzt und dem Leser zur Vervollständigung überlassen werden.

306. Ich habe schon oben (§ 200) darauf hingewiesen, dass das junilische Kompendium der biblischen Isagogik neben Cassiodors Institutionen ein beliebtes Schulbuch im Mittelalter gewesen ist. In dem Grade wie die geistlichen, namentlich die Klosterschulen seit dem sechsten Jahrhundert allmählig an Stelle der aus dem Altertum stammenden Profanschulen traten, fanden die christlichen, wie die klassischen Literaturerzeugnisse in ihnen ein rettendes Asyl und wurden durch die rastlose Thätigkeit der Abschreiber vermehrt. Die Wissenschaft ward nunmehr in einer durch die Kirche neugestalteten Form, der Schulbildung entsprechend, durch encyklopädische Werke gefördert. Da unsere Schrift ganz dieses Gepräge an sich trägt (§ 280 ff.), musste sie dem Geschmack dieser Zeit besonders zusagen und in dem gleichen Verhältnisse, wie sie eifrig gelesen und studiert wurde, durch neue Abschriften vermehrt und in weiteren Kreisen verbreitet werden. Dies geschah um so mehr, als sie Cassiodor, dessen Werke die wissenschaftliche Form der christlichen Literatur und den Schulunterricht Jahrhunderte lang beherrschten, in seinen Institutionen lib. I c. 10 ausdrücklich als Lehr- und Hilfsbuch zur Einführung in das biblisch-theologische Studium empfohlen hatte. Es wäre nicht schwer, aus den Werken der Koryphäen der Scholastik eine Reihe von Stellen auszuheben, welche sich mit Juniliustexten nach Sinn und Ausdruck decken; schwierig aber ist es, zu entscheiden, ob sie aus ihm entnommen oder durch den gemeinsamen Gebrauch des aristotelischen Organons beiderseits originellen Ursprungs sind.

307. Man hat die Schrift des Junilius unter dem Titel ‚de

partibus divinae legis libri duo' in wissenschaftlichen Werken unter der Literatur verschiedener theologischer Disciplinen verzeichnet und sie bald als Einleitung in die heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes, bald als biblische Hermeneutik, bald als Encyklopädie der Theologie aufgeführt, bald auch wieder in ihr die Grundzüge einer christlichen Dogmatik erkannt [1]. Sie war keines von all dem ausschliesslich, sondern alles zugleich, ja noch mehr, jedoch nicht nach dem heutigen Begriff und Umfang dieser Disciplinen. Sie enthält auch die Grundzüge der Apologetik, der Moraltheologie und der Kosmologie.

308. Der erste, kürzere Theil des Werkes trägt den Charakter einer allgemeinen Einleitung in die heiligen Schriften beider Testamente und vermittelt die nöthigen Vorkenntnisse über die Kanonicität, Darstellung, Schreibweise, Autorität, Verfasser und Eintheilung der heiligen Bücher, sowie über die Zweckbestimmung der beiden Testamente im System des göttlichen Heilsplanes (I c. 2—10). Hierher gehört ferner die Abhandlung über die göttlichen Führungen, über die stufenmässige Entwicklung der göttlichen Offenbarung (II c. 15) und über Ziel und Zweck der letz-

---

[1] Der Begriff ‚Einleitung in die biblische Theologie' entspricht der Tendenz des Junilius am besten. In diesem Sinne rechnet ihn schon Cassiodor de instit. div. litt. c. 10 unter die introductores scripturae divinae, als welche er den Donatisten Tychonius, den hl. Augustin de doctr. christ., den Adrian, Eucherius und Junilius namhaft macht. Migne T. 70 p. 1122. — Als Einleitung zur Lesung und zum Studium der hl. Bücher beider Testamente bezeichnen die junilische Schrift: Du Pin, Fabricius, Gallandi, Credner, Guericke, Reithmayr, Langen, Alzog an den a. O. § 202 ff. Ferner Thalhofer, Lehrb. der bibl. Herm. Kempten 1874 S. 6; Keil, Einl. ins A. T. Frankf. 1859 S. 6. 631; Reusch, Lehrb. der Einl. in das A. T. Freib. 1870 S. 3. 169; Hergenröther, Kirchengesch. Freib. 1876 I S. 432: ‚Versuch einer wissenschaftl. Einl. in die bibl. Schriften'. Als biblische Hermeneutik: Schröckh, chr. Kirchengesch. Leipz. 1792 B. 17 S. 511: ‚Junilius, ein afrikanischer Bischof, fasste die vorläufigen Regeln zur Schrifterklärung zusammen'; Löhnis und Wilke s. o. § 203; Schmitter, Grundl. der bibl. Herm. Regensb. 1844 S. 4; Setwin, hermen. bibl. instit. Vindob. 1872 p. 192: Hilgenfeld, hist.-krit. Einl. ins N. T. Leipz. 1875 S. 2. Als Apologetik und Dogmatik: Fabricius, del. argum. de vera relig. christ. Hamb. 1724 p. 255; Münscher, Handb. der Dogmengeschichte. Marb. 1802 B. 3 S. 90; Clarisse, Encyklop. theol. epitome. Lugd. Bat. 1832 p. 387 sub theol. system. ex saec. VI recenset Fulgentium, Junilium, Gennadium, Leontium; Augusti, Lehrb. der Dogmengeschichte. Leipz. 1835 S. 83. und Versuch einer hist.-dogm. Einl. c. III § 25 S. 161; Klee, Lehrb. der Dogmengesch. Mainz 1837 B. I S. 100; Locherer s. o. § 204.

teren (II c. 25), endlich die Begründung des inspirierten Charakters der heiligen Schriften (II c. 29), welche durch die Art der Beweisführung in das Gebiet der Apologetik hinüberleitet. Zu dieser Disciplin sind ausser einigen eben angedeuteten Materien die Traktate über die Erkenntnissquellen der Offenbarungswahrheiten (II c. 27) zu rechnen, über Grund und Ursache der Schöpfung der gegenwärtigen Welt (I c. 26), über das Verhältniss von Glauben und Wissen (II c. 30), über die Weissagungen zur Begründung der göttlichen Sendung Christi (II c. 22 ff.). Speciell dogmatischen Inhaltes sind die Abschnitte über Gott und die Trinität, über das Wesen, die Eigenschaften und die Wirksamkeit Gottes und der drei göttlichen Personen (I c. 12—20). Ferner die Lehre über die gegenwärtige Welt, über Weltschöpfung und Erhaltung — Abriss einer Kosmologie und zwar der Kosmogonie und der Geogonie II c. 2 — über Weltregierung, über Menschen und Engel, über unfreie und freie Handlungen und deren Erfolg (II c. 1—13), sowie über die göttlichen Veranstaltungen zur Führung der Menschen zu ihrem letzten Ziele (II c. 14 ff.).

309. Auch in die Sphäre der Moraltheologie schlagen mehrere Punkte ein, obschon nirgends aus dem Glauben fliessende Normen des sittlichen Lebens aufgestellt werden. Ich rechne dahin die Lehre über die Gesetzgebung, über die Artunterschiede und die Intention des Gesetzes (II c. 6 c. 8), über das Moralprincip der Liebe zu Gott und dem Nächsten wie zu sich selbst (II c. 8 c. 28), über die Stellung des Menschen als Organs der göttlichen Weltregierung im Staats-, Familien- und Privatleben (II c. 5 c. 10), über den freien Willen und seine Bethätigung durch Setzung guter und schlechter Handlungen (II c. 12), über Vergeltung durch Lohn und Strafe in der gegenwärtigen und zukünftigen Welt (II c. 13; vgl. II c. 7).

Die oben an erster Stelle zur biblischen Isagogik gerechneten Lehren berühren theilweise auch das Gebiet der biblischen Hermeneutik. Insbesondere gehören hierher die Theorie über den Schriftsinn und seine Erscheinungsformen (I c. 5), über die Typen und Symbole (II c. 16 c. 17), über die Weissagungen vor dem Gesetze, d. i. vor der Bundesschliessung mit Abraham, im alten und neuen (Gnaden-) Bunde (II c. 18—25). Da letztere aber nicht blos theoretisch, sondern auch inhaltlich abgehandelt werden,

schlägt dieser wichtige Traktat zugleich in die biblische Exegese ein.

310. In der Schrift des Junilius tritt der Encyklopädismus seiner Zeit klar hervor; doch ist es nicht eine Encyklopädie in unserem Sinne des Wortes. Will man aber die heutige Terminologie der theologischen Disciplinen auf sie anwenden, so kann man sie eine ‚Encyklopädie der biblischen Theologie' oder in Rücksicht auf ihren Zweck und die Traktate der allgemeinen und speciellen Dogmatik ‚biblisch-theologische Propädeutik' nennen. Abgesehen vom ersten, die formelle Seite der Bibel betreffenden Abschnitte (I c. 2—10) ist sie als ‚biblische Theologie im engeren Sinn' zu bezeichnen, das ist die systematische Darstellung des gesammten biblischen Lehrinhaltes, welcher mittels der Exegese nach den hermeneutischen Grundsätzen aus der heiligen Schrift erhoben wird [1]. Wie es diese Disciplin erfordert, wird auch hier Begriff, Umfang und Wesen der heiligen Schrift dargelegt, Zweck und Verhältniss der beiden Testamente bestimmt, der gesammte biblische Lehrinhalt in klare Begriffe gebracht und nach seinem inneren Zusammenhange systematisch gegliedert. Das ganze System der biblischen Religionswissenschaft kommt hier in drei Gliedern zur Darstellung, in der Lehre von Gott (I c. 12—20), von der gegenwärtigen Welt (II c. 1—13) und von der alt- und neutestamentlichen Heilsökonomie zur Herstellung der zukünftigen Katastase (II c. 14—25).

Nach der Absicht ihres ursprünglichen Autors, des Paulus zu Nisibis, und ihres lateinischen Redaktors ist sie eine wissenschaftliche Anleitung [2] zum regelrechten Studium der heiligen Bücher beider Testamente, ein methodischer Grundriss der biblischen Isagogik in dem componierten Sinn von biblischer Einleitung, Herme-

[1] Wirthmüller, Encyklopädie der kathol. Theologie. Landsh. 1874 S. 398. Paul Scholz, Handb. der Theol. des alten Bundes im Lichte des neuen. Regensburg 1861 S. 1. Zschokke, Theol. der Propheten des A. T. Freiburg 1877 S. 1.

[2] Reithmayr-Thalhofer, Lehrb. der bibl. Herm. Kempten 1874 S. 1: ‚Die wissenschaftliche Anleitung zum regelrechten Studium der hl. Schriften umfasst zwei Sektionen, die sogenannte historische Einleitung in die kanonischen Bücher des alten und neuen Testaments und die Wissenschaft ihrer Auslegung oder die biblische Hermeneutik.' Der Begriff des Junilius ist weiter.

neutik und biblischer Theologie, wozu freilich der geläufige Titel ‚De partibus divinae legis' nicht im entferntesten passt.

II.

Disposition und Inhalt der Instituta regularia.

311. Die sogenannte Vorrede unseres Werkchens, richtiger das Widmungsschreiben des Junilius an Bischof Primasius von Adrumet, bespricht die Veranlassung, die ursprüngliche Heimat und Zweckbestimmung der Schrift, sowie die Einkleidung in dialogische Form durch den Herausgeber, womit er am Eingang und am Schluss eine bescheidene Entschuldigung seines Unternehmens mit dem Hinweis auf seine anderweitigen Berufsgeschäfte und auf die Unbedeutsamkeit seiner Leistungen verbindet.

312. Die Schrift selbst zerfällt in zwei (lib. I c. 1) nach ihrem Umfang ungleiche Theile, wovon der erste Theil (lib. I c. 2—10) die äussere, formelle Seite der heiligen Schrift beider Testamente, die species dictionis oder, wie c. 2 sie nennt, die superficies dictionis, der zweite Theil (lib. I c. 11—20 und lib. II c. 1—25) die materielle Seite, den Lehrinhalt der biblischen Bücher, behandelt, ‚res quas ipsa scriptura nos edocet', und zwar in drei Abschnitten (lib. I c. 11): von Gott (lib. I c. 12—20), von der gegenwärtigen Welt (lib. II c. 1—13) und von der zukünftigen Welt, d. h. von der offenbarungsgeschichtlichen Heilsökonomie als Mittel zur Erreichung der Seligkeit im künftigen Leben (lib. II c. 14—25). Hieran schliessen sich in Beantwortung einiger weiteren Fragen noch Bemerkungen über Ursache und Zweck der gegenwärtigen, auf die zukünftige abzielenden Weltordnung (c. 26), über die Erkenntnissquellen der göttlichen Wahrheit (c. 27), über Regeln und Grundsätze zum richtigen Verständnisse der heiligen Schrift (c. 28), über die Merkmale des göttlich inspirierten Charakters der biblischen Bücher (c. 29), endlich über die Nothwendigkeit des Glaubens und über das Verhältniss zwischen Glauben und Wissen (c. 30).

313. Die Abtheilung des Werkes, dessen Mittelpunkt durchaus die heilige Schrift bildet, in zwei Bücher hat, wie aus Obigem zu ersehen ist, keinen inneren Grund, lässt die logisch richtige

Zweitheilung in die formelle Beschaffenheit und den Inhalt der Bibel ausser acht und ist unverkennbar in der Absicht geschehen, auch äusserlich annähernd gleiche Theile zu erzielen und den in vier Abschnitte[1] zerfallenden Inhalt des ganzen Werkchens so zu gruppieren, dass in jedem Buche von je zwei Hauptpunkten gehandelt wird: im ersten von der äusseren Erscheinungsform des göttlichen Gesetzes und von Gott (lib. I c. 1—20) und im zweiten Buche von der gegenwärtigen und zukünftigen Welt (lib. II c. 1—25) mit Beantwortung der beigefügten Fragen der fünf letzten Kapitel (lib. II c. 26—30), deren Sinn ich oben angedeutet habe[2].

314. Gehen wir nun auf den Inhalt im einzelnen etwas näher ein, so umfasst der erste, die formelle Seite der heiligen Schrift betreffende Theil (I c. 2—10) fünf Punkte: die Redegattung der heiligen Bücher, ihre Autorität, Verfasser, Schreibweise und Anordnung, also Dinge, welche bei uns in der sogenannten allgemeinen Einleitung in das alte und neue Testament zur Sprache kommen.

315. Nach der biblischen Darstellungsform oder Redegattung (species dictionis) zerfallen die Bücher des alten und neuen Testamentes in vier Klassen, in geschichtliche, prophetische, proverbial- (allegorisch-) didaktische und einfach didaktische (I c. 3—6)

---

[1] Diese Viertheilung erkannte bereits der Schreiber des Codex Ambrosianus, wo sich fol. 1 b in Majuskelschrift die Worte finden: In his duo | bus libellis, | quantum stu | diose trac | tavimus, in | venimus, | quod de re | bus tantum | modo quat | tuor dispu | tatur: | hoc est in | primo de | partibus | divinae le | gis et d$\bar{o}$; | in secundo | de presen | ti seculo et | de futuro.

[2] Sollte die Zahlensymbolik bei der Eintheilung mitgespielt haben? Cassiodor, der ihr mit Vorliebe nachhing, theilte das erste Buch seiner Institutionen in 33 Kapitel, qui numerus aetati dominicae probatur accommodatus (praef. in lib. II. Migne 70, 1149), das zweite Buch auf Grund derselben Zahlenmystik in 7 Kapitel oder tituli, in Summa 40 Kapitel. Dem Werke des Junilius in zwei Büchern liegen vier Abschnitte zu Grunde. Vier ist die Zahl der Harmonie, zehn die Zahl der Vollendung. Das erste Buch umfasst zwei Dekaden Kapitel, von denen zehn die superficies scripturarum, zehn die Lehre von Gott behandeln; das zweite Buch drei Dekaden, beide Bücher in Summa 50 Kapitel. Lib. II c. 15 werden zehn vocationes gezählt von Abraham bis zur Berufung aller Völker durch das Geheimniss der Incarnation unseres Erlösers. Drei ist die Zahl Gottes. In drei Abschnitten wird der Lehrinhalt der hl. Schrift dargestellt, von Gott (Trinität), der gegenwärtigen und zukünftigen Katastase.

Die Geschichte ist die Erzählung vergangener und gegenwärtiger Dinge und umfasst im alten und neuen Testamente zusammen 17 kanonische Bücher, zu denen mehrere noch die zwei Bücher Paralipomenon, das Buch Job, Tobias, Esdras, Judith, Esther und die zwei Bücher der Makkabäer rechnen, die aber, bemerkt Junilius, nicht zum Kanon gehören, da auch die Hebräer diesen Unterschied machten. In der historischen Redegattung finden sich auch die drei anderen species dictionis, aber nicht vorherrschend, nemlich Prophetien, tropisch-allegorische Ausdrucksweisen und Belehrungen in der eigentlichen Bedeutung der Worte, jedoch immer im historischen Gewande, so dass der Geschichte die übrigen drei Gattungen der Darstellung zu Grunde liegen, nicht aber umgekehrt diesen die Geschichte [1]. Die historische und einfach didaktische Redegattung stimmen darin überein, dass sie äusserlich nach ihrer formellen Darstellung betrachtet keine Schwierigkeit für das Verständniss bieten, nach ihrer geistigen Auffassung aber in der Regel schwerverständlich sind (I c. 3).

316. Die Prophetie ist die durch göttliche Eingebung erfolgte Kundgabe verborgener Dinge, welche die Vergangenheit oder Gegenwart oder Zukunft betreffen, und findet sich einschliesslich der Psalmen in 17 Büchern, während die Autorität der Apokalypse bei den Orientalen sehr in Zweifel gezogen wird. Die drei anderen Darstellungsarten kommen hier vor, aber nur nebensächlich, und dienen zum Beweis der Wahrheit der Prophetie; selbst die in die prophetische Rede eingeflochtene einfache Lehre ist vom Geiste der Prophetie durchweht. Die prophetische und proverbiale Redegattung haben die Eigentümlichkeit mit einander gemein, dass beide in formeller Beziehung Schwierigkeiten ver-

---

[1] Dem scheint zu widersprechen, wenn er I c. 4 sagt, dass sich bei der Prophetie auch die Geschichte nebenbei finde, sicut in Isaia Achaz et Ezechiae regum quaedam refertur historia. Aber dies ist, will er sagen, nicht wirkliche Geschichte, sondern nur scheinbar solche, ‚eine Art' Geschichte, in Wahrheit aber vom prophetischen Geiste eingegeben und dem Zwecke der Prophetie dienstbar, um die Erfüllung der Weissagung darzuthun, während die in historisches Gewand eingekleidete Prophetie, z. B. der Segen des Patriarchen Jakob (Gen. c. 49), wohl in der Form der Geschichtserzählung erscheint, jedoch nicht aufhört, Prophetie zu sein. Das Gleiche gilt von den geschichtlichen Einstreuungen in die simplex doctrina I c. 6. Sie verlieren den Charakter der Geschichte und dienen dem Lehrzwecke.

ursachen, während ihr geistiges Verständniss meistens leicht ist (I c. 4).

317. Die proverbiale Redegattung[1] (proverbialis species) oder die tropisch-allegorische Form der Darstellung hat als figürliche Rede einen vom äusseren Wortlaut verschiedenen Sinn und enthält Belehrungen für die Gegenwart. Sie finden sich in den Proverbien Salomos und im Buche Sirach. Manche rechnen, sagt Junilius, auch noch das Buch der Weisheit und das Hohe Lied hierher, welche aber nicht zum Kanon gehören und nach I c. 7 nur mittlere Autorität besitzen. Weder Geschichte noch Prophetie finden sich hier nebenbei, sondern nur die einfach didaktische Darstellung, aber auch sie nicht hauptsächlich, sondern nur zur Erläuterung der proverbialen Rede. Blos in den genannten Büchern fallen Wortlaut und Sinn nicht in eins zusammen; denn nicht der proverbiale Ausdruck an sich, äusserlich gefasst, sondern der in ihm liegende Gedanke ist der Sinn. In allen anderen nicht hieher gerechneten Büchern muss die historische Wahrheit und der Wortsinn auch bei der tropisch-allegorischen Form der Darstellung aufrecht erhalten bleiben, weil sonst der Willkür der Auslegung Thür und Thor geöffnet und den Feinden des Glaubens die Autorität der biblischen Bücher und die christliche Wahrheit preisgegeben wird. Die proverbiale Redeweise oder Allegorie ist eine vierfache: die Metapher (translatio vel metaphora), welche vorzüglich bei Anthropomorphismen statt hat; die Parabel (imaginatio vel typosis), welche die höhere Wahrheit unter der sinnbildlichen Erzählung von einer anderen Person oder Begebenheit zum Verständnisse bringt; das Gleichniss (nicht Gleichnissrede) oder die Vergleichung (comparatio vel similitudo), welche keine Erzählung ist wie die Parabel, sondern nur Ursache und Wirkungen in Parallele stellt, und endlich die Gnomen oder Sinnsprüche (proverbialis modus), d. h. die Proverbien im engeren Sinne des Wortes (I c. 5).

318. Die einfach didaktische Redegattung (simplex doctrina) theilt in schlichten Worten Belehrung über Glaube und Sitten für

[1] Species proverbialis ist, wie die Erwägung des hier Gesagten und die Vergleichung mit verwandten Stellen bei Chrysostomus, Theodor und Theodoret zeigt, die Uebersetzung des griechischen εἶδος ἀλληγορικόν, παροιμιακόν.

die Gegenwart mit. Jede Schrift ist zwar zur Belehrung verfasst, aber diese wird in den obigen Redegattungen in Form der geschichtlichen, prophetischen und allegorischen Darstellung vermittelt. Hier hingegen liegt nach Inhalt und Form schlichte Belehrung ohne Beimischung von Geschichte, Prophetie und Allegorie vor. Zu dieser Gattung gehören 17 kanonische Bücher: das Buch Ekklesiastes, die 14 Briefe Pauli, der erste Brief des hl. Petrus und der erste des hl. Johannes. In zweiter Linie sind die fünf übrigen kanonischen (katholischen) Briefe hierher zu rechnen. Finden sich geschichtliche, prophetische oder proverbiale Bemerkungen eingestreut, so dienen sie dem didaktischen Zwecke, um die Wahrheit der Lehre zu beweisen (I c. 6).

319. Hierauf theilt Junilius die ‚göttlichen Bücher‘ hinsichtlich ihrer Autorität in drei Klassen ein, indem er drei Stufen ihres Ansehens unterscheidet. Vollkommene Autorität besitzen die allgemein angenommenen Bücher, welche unter den obigen vier Redegattungen als kanonische bezeichnet worden sind; mittlere Autorität geniessen die von mehreren anerkannten Schriften; kein Ansehen aber haben die im vorausgehenden nicht namentlich aufgeführten Bücher. In der historischen und einfach belehrenden Gattung finden sich Schriften aller drei Klassen, in der prophetischen mit Ausnahme der Apokalypse keine der mittleren Klasse, in der proverbialen Gattung keine Bücher nullius auctoritatis [1] (I c. 7).

Die Verfasser der göttlich inspirierten Bücher erkennt man auf dreifache Art: aus den Ueberschriften und Eingangsworten, oder ausschliesslich aus den Ueberschriften, oder aus der historischen Tradition, nach welcher z. B. Moses die fünf ersten Geschichtsbücher, Josue das nach ihm benannte Buch, Samuel das erste Buch der Könige verfasst hat. Von manchen Büchern sind die Verfasser gänzlich unbekannt, wie vom Buche der Richter, dem Büchlein Ruth und von den drei letzten Büchern der Könige. Dies geschah durch göttliches Walten, damit man zur Einsicht gelange, dass die heiligen Bücher nicht durch das Verdienst ihrer

[1] So verstehe ich diese schwierige, durch die handschriftlich verbürgte Leseart ‚cassata‘ statt des in den Väterausgaben stehenden ‚cessata‘ von mir emendierte Stelle.

Verfasser, sondern durch die Gnade des heiligen Geistes eine solch hohe Autorität erlangt haben (I c. 8).

Die Schreibweise der heiligen Schrift ist entweder die metrische des hebräischen Grundtextes, wie bei den Psalmen, dem Buche Job, dem Predigerbuche und manchen Stellen der Propheten, oder die prosaische, die sich in den übrigen Schriften findet (I c. 9).

In Betreff ihrer Ordnung zerfallen die göttlichen Schriften in Bücher des alten und neuen Testamentes. Ziel und Zweck des alten Testamentes ist, auf das neue durch Vorbilder und Weissagungen hinzuweisen, die Absicht des neuen aber, die Menschen für die Herrlichkeit der ewigen Glückseligkeit zu begeistern (I c. 10).

All dies betrifft die äussere, formelle Seite der heiligen Schrift.

320. Mit c. 11 des ersten Buches geht Junilius auf den Lehrinhalt der heiligen Schriften beider Testamente über, der in drei Abschnitten, von Gott, von der gegenwärtigen und zukünftigen Welt, abgehandelt wird und den zweiten, grösseren Theil seines Werkes bildet (I c. 11 — II c. 25).

321. Der Abschnitt über Gott (I c. 12—20) behandelt die Namensbezeichnungen, in denen die Schrift von Gott spricht. Diese beziehen sich auf das Wesen (essentia, substantia) Gottes, auf die Personen (personae, subsistentiae), auf die Wirksamkeit seiner Macht (operatio), oder sind durch Vergleichung mit den Geschöpfen gewonnen, d. h. relative Eigenschaften Gottes (I c. 12). Die Namen und Bezeichnungen für die göttliche Wesenheit und die Personen in Gott sind solche direkt, in erster Linie (principaliter), oder indirekt, in zweiter Linie (consequenter), sofern sie durch Schlussfolgerung aus den andern Bezeichnungen für Gottes Wirksamkeit u. dgl. gewonnen werden. Der direkten Namen für Gottes Wesen sind es acht: Gott, Herr, Herr Gott, Adonai, Sabaoth, Eli, Elohim, Sein (der Seiende, Est, als Umschreibung des Namens Jehova: ὁ ὤν, ὁ γενόμενος, ὁ ἐσόμενος), von denen die letzten sechs seinem Wesen ausschliesslich zukommen, während die ersten zwei missbräuchlich auch Geschöpfen beigelegt werden, z. B. 1 Kor. 8, 5: ‚viele Götter gibt es und viele Herren.‘ Die Namen Gottes zur Bezeichnung seines Wesens sagen aus, dass er ist, nicht aber, was er ist, da ja Gottes Wesen nicht begriffen werden kann. Indirekt und durch Schlussfolgerung wird die göttliche Wesenheit durch biblische Bezeichnungen ausgedrückt, welche die Personen,

die Wirksamkeit Gottes und seine Vergleichung mit den Geschöpfen betreffen.

Wie für das Wesen Gottes, so werden im Folgenden nun auch die biblischen Namen und Bezeichnungen für die göttlichen Personen (c. 14), für den Vater (c. 15), für den Sohn (c. 16) und für den heiligen Geist (c. 17), und zwar immer die direkten und indirekten angegeben und durch Belegstellen aus der heiligen Schrift erläutert. Dann wird von den besonderen und gemeinsamen Attributen gehandelt, welche die Schrift den drei göttlichen Personen beilegt (I c. 18), von den aus der göttlichen Wirksamkeit (operatio, ἐνέργεια) entnommenen Eigenschaften Gottes, welche sich aus der Weltschöpfung, aus der göttlichen Vorsehung für die Geschöpfe, aus der Vorbereitung der zukünftigen Güter für dieselben (z. B. Weg, Hoffnung, Zuflucht) oder aus ihrer Erfüllung (z. B. Frohlocken, Freude) ergeben. Dazu kommen noch die Bezeichnungen für das göttliche Wirken, welche von den menschlichen Eigenschaften hergenommen sind und darum nur im bildlichen Sinne von Gott prädiziert werden können, wie die Affekte, Körpertheile und körperlichen Thätigkeiten, welche Gott in der Bibel zugeschrieben werden (I c. 19). Die durch Vergleichung mit den Geschöpfen gewonnenen Bezeichnungen Gottes sind affirmative oder negative Eigenschaften (I c. 20).

322. Der Lehrinhalt der heiligen Schrift über die gegenwärtige Welt (II c. 1—13) betrifft fünf Gegenstände (II c. 1): die Weltschöpfung, wie und woraus Gott die Welt und was er an jedem der sechs Tage geschaffen habe (II c. 2), die Weltregierung, die allgemeine und besondere, wobei das Naturgesetz und das äusserlich aufgestellte, teils in Lohn und Strafe, teils in Worten bestehende Gesetz biblisch begründet und die Weltordnung in der Engel- und Menschenwelt besprochen wird (II c. 3—10), die Accidentien oder zufälligen Eigenschaften der Geschöpfe (II c. 11), die Eigenschaften des Willens (II c. 12), die Folgen der freien Willensthätigkeit (II c. 13), sofern diese Lohn und Strafe begründet.

323. Der dritte Abschnitt des zweiten Theils über die zukünftige Welt (II c. 14—25) wird in vier Hauptpunkten abgehandelt (II c. 14), über die göttlichen Berufungen, über die Typen, über die Weissagungen vor und unter dem Gesetz und

im neuen Gnadenbunde, endlich von ihrer Erfüllung, die entweder im alten oder neuen Bunde eintrat oder noch in der künftigen Welt erfolgt.

324. Erwählungen oder Berufungen, d. h. besondere Gnadenerweisungen Gottes gegen einzelne Menschen oder Völker, durch die er sie enger als andere an sich zieht und mit ihnen in gnädigen, vertraulichen Verkehr tritt, gibt es in der biblischen Geschichte zehn: die Erwählung des Abraham, des Isaak, des Jakob und der zwölf von ihm abstammenden Patriarchen, des Stammes Juda, des ganzen Volkes in Aegypten, des heiligen David, des Hauses David und hiemit des ganzen Stammes Juda, die Erwählung des Volkes bei der Rückkehr aus dem Exile, die unseres Herrn Jesu Christi nach dem Fleische, endlich die aller Völker durch die Incarnation unseres Gottes und Erlösers. Wohl gab es auch vor der Berufung Abrahams gottwohlgefällige Menschen, nämlich die Nachkommen Seths, die sogenannten Söhne Gottes, Enoch, Noe, Melchisedech; aber sie erfreuten sich keiner besonderen Berufung.

Alle diese Erwählungen, erklärt er weiter, beziehen sich, obwohl geschichtlich dieser Welt angehörig, auf den zukünftigen Zustand, weil sich alle Dinge nach dem Zwecke und Erfolge bemessen, und die Ursache einer Handlung und die Absicht des Handelnden im Wesen dasselbe sind. Jene Berufungen gehören ursächlich in das Bereich der künftigen Welt; denn die Heidenvölker haben sich zum christlichen Glauben bekehrt in der Hoffnung auf das ewige Leben, welches Christus der Herr durch Lehre und Wunder, durch Auferstehung und Himmelfahrt lehrte und verhiess, begründete und verlieh. Absicht und Ziel der übrigen Berufungen war die Incarnation Christi; diese aber bezweckte die Bekehrung der Heidenvölker zum christlichen Glauben, um sie zum ewigen Leben zu führen (II c. 15).

325. Typus (figura, forma) ist eine Offenbarung gegenwärtiger oder vergangener oder zukünftiger unbekannter Dinge durch Werke, sofern es Werke sind. Beispiel eines Typus der Vergangenheit ist die Demuth der Katechumenen, welche Sinnbild (typus) des aus dem Paradiese vertriebenen, aus Schuldbewusstsein vor Gottes Angesicht zitternden Adam sind. Aarons Brustschild, worauf er die Namen der zwölf Stämme in Stein einge-

graben trug, deutete seine Fürbitte für das ganze Volk an und ist ein Typus der Gegenwart. Die auf die Zukunft bezüglichen Typen sind überaus zahlreich; so sind z. B. Ismael und Isaak Vorbilder der beiden Testamente. Während die Prophetie eine Weissagung in Worten als solchen ist, kann man den Typus eine Prophetie in Sachen nennen, sofern sie als Sachen betrachtet werden (II c. 16).

Es bedarf kaum der Bemerkung, dass der Begriff ‚Typus‘ hier nicht blos vom prophetischen Vorbilde im engeren Sinne, sondern, sofern er sich auf die Gegenwart und Vergangenheit bezieht, im Sinne von Symbol überhaupt gefasst wird, was noch deutlicher aus der Unterscheidung der vier Arten von Typen hervorgeht (c. 17). Aus diesem weiteren Begriffe erklärt es sich, dass Typen nicht blos vor und unter dem Gesetze des alten Bundes, sondern auch noch im neuen Gnadenbunde statuiert werden, z. B. die Kleider der Getauften, die Gewänder der Priester, die Theilnahme am Leibe des Herrn. Wie die Berufungen, so zielen auch die Typen auf die Seligkeit des künftigen Lebens ab (II c. 17).

326. Mit besonderer Ausführlichkeit werden die Weissagungen behandelt, welche durch Worte ausgedrückte Offenbarungen künftiger ungewisser (unbekannter) Dinge sind (II c. 18). Die Vorhersagungen, welche vor dem Gesetze erfolgt sind, betreffen entweder die ganze Menschheit überhaupt, oder den neuen Gnadenbund insbesondere, wenn auch in ganz dunkler Fassung (II c. 19).

Die unter dem alttestamentlichen Gesetz ergangenen Prophetien fanden ihre Erfüllung teils im alten, teils im neuen Bunde (II c. 20). Die Zahl der ersteren wird auf 22 (II c. 21), die der letzteren vorerst auf 26 (II c. 22) angegeben, welche sich in Christo erfüllten, und auf weitere 17, welche die Berufung der Heidenvölker betreffen (II c. 23). Zu diesen zählt er schliesslich auch die Prophetie Mal. 3, 1: ‚Sieh, ich sende meinen Engel vor dir her‘, als Weissagung der Taufe des Johannes, wahrscheinlich sofern er die von Johannes an Jesu vollzogene Taufe als Vorbedingung und Präfiguration der von Christus zum Heile aller Völker gestifteten Taufe betrachtete, zu deren Spendung die Apostel ausgesandt wurden.

Aber auch im neuen Testamente finden sich Weissagungen und zwar 32, welche teils schon erfüllt sind, teils noch ihrer Er-

füllung harren, wie die Prophetie von der allgemeinen Auferstehung (1 Kor. 15, 22). Im ganzen Kreis der Weissagungen herrscht Stufenfolge und System, so dass auch sie allesammt die Erreichung der Güter der zukünftigen Welt bezwecken (II c. 24).

327. Beziehen sich nun auch Berufungen, Typen und Weissagungen auf den jenseitigen Zustand, wo sie ihr Ziel und ihre Erfüllung finden (II c. 25), so hat doch die Schöpfung der gegenwärtigen Welt ihren guten Grund. Die vernünftigen Geschöpfe sollen ihre Geistes- und Willenskraft üben und bewähren, durch Erkenntniss der Wahrheit den Zweifel überwinden und durch bestandene Kämpfe persönliche Verdienste begründen, um im Danke gegen den Geber als gekrönte Sieger in Erinnerung an die Mühsal des gegenwärtigen Weltzustandes künftig eine desto grössere Seligkeit zu geniessen (II c. 26). Zur Erkenntniss Gottes gelangen die Vernunftgeschöpfe auf doppeltem Wege, indem sie die Wahrheiten teils durch die natürliche Vernunft erfassen, teils aus der übernatürlichen Quelle der vom göttlichen Geiste durchwehten Offenbarungsurkunden schöpfen (II c. 27).

328. Um die heiligen Schriften richtig zu verstehen, sind die historischen und lokalen Verhältnisse, der logische Zusammenhang, Veranlassung und Zweck der Abfassung, der Entwicklungsgang und das Ziel des alten und neuen Bundes (ordo, intentio, cf. I c. 10) im Auge zu behalten, und ist die Erklärung nach Analogie und in Harmonie mit dem obersten Princip der Glaubens- und Sittenlehre, nemlich mit dem Gebote der Liebe Gottes und des Nächsten[1], zu handhaben (II c. 28).

329. Als Beweise für die göttliche Inspiration der heiligen Bücher sind von der grossen Zahl besonders folgende anzuführen[2]: die innere Wahrheit der Schrift selbst, die Ordnung und Reihenfolge des Stoffes und der Ereignisse, die Uebereinstimmung des Lehrinhaltes, die Einfachheit der Darstellung, die Durchsichtigkeit und reine Unverfälschtheit der Worte. Hiezu kommen noch die Eigenschaften der Verfasser und Prediger, dass schlichte Menschen

---

[1] Aehnlich Augustinus, de doctr. christ. I c. 26. 35. 36.

[2] Fabricius, del. argument. de vera relig. christ. Hamb. 1724 p. 255, und Klee, Dogmengesch. Mainz 1837 B. I S. 100 u. a. hielten diese Beweise für die Göttlichkeit der hl. Schriften und der christlichen Religion für wichtig genug, um den junilischen Text ganz in ihre Werke aufzunehmen.

göttlich erhabene Lehren, ungebildete, mit Redegewandtheit nicht ausgestattete Männer schwierige Probleme mit solcher Kraft verkündeten, dass ihre Lehre den Sieg gewann. Solche Erscheinungen lassen sich nur durch die göttliche Erleuchtung der Autoren und Glaubensprediger erklären. Hiefür sprechen auch Zeugnisse der Gegner, z. B. der Sibyllen oder Philosophen, die Austreibung böser Geister[1] und der aus der gläubigen Annahme der christlichen Wahrheit erwachsende Gewinn an zeitlichen und ewigen Gütern (utilitas consequentium cf. II c. 13), die Erfüllung der Berufungen, Typen, Weissagungen und die bis zur gläubigen Annahme des Evangeliums fortdauernden Wunder. Die bereits jetzt erfolgte allgemeine Annahme hat als das grösste Wunder die meiste Beweiskraft (II c. 29).

330. Es möchte den Anschein gewinnen, dass, wenn die Wahrheit der christlichen Religion durch diese den heiligen Büchern und der mündlichen Predigt des Evangeliums entnommenen Vernunftgründe erweisbar ist, der religiöse Glaube überflüssig werde. Junilius antwortet auf diesen Einwand verneinend und bemerkt sehr treffend: ‚Der Glaube steht zwar über der Vernunfteinsicht, erfolgt aber nicht durch blinde und unvernünftige Annahme des Glaubensinhaltes, da er die genannten Kriterien für

[1] Das ist der Sinn von expulsio adversariorum. Cf. 1 Petri 5, 8: Sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus (ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος) tanquam leo rugiens circuit etc. Dieser Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion kehrt, wie der aus den Schriften der Philosophen und Sibyllen entnommene, seit Justin Martyr und M. Minucius Felix bei allen griechischen und lateinischen Apologeten immer wieder. Die beiden Gedanken: ‚Accedunt his testificatio contrariorum ut sibyllarum vel philosophorum, expulsio adversariorum‘ sind oft missverstanden worden. Du Pin, nouvelle bibl. des auteurs eccles. T. V p. 82, der gerade dieses Kapitel als besonders wichtig ausführlich analysirt, gewinnt einen ganz andern Sinn, wenn er erklärt: ‚Comment des personnes méprisables auroient-elles pû convertir toute la terre, redresser les sentimens des philosophes et confondre leurs adversaires, sans être aidées d'une visible protection de Dieu?‘ Ebenso falsch Schröckh, Kircheng. Leipz. 1792 B. 17 S. 513: ‚Die Verbesserung entgegengesetzter Lehren, wie der Sibyllen und Philosophen, die Vertreibung der Gegner.‘ Zum Missverständniss des ersteren Gedankens gab allerdings die falsche Leseart in den Väterausgaben Anlass, ‚rectificatio contrariorum‘, wofür schon Fabricius in seinem eben angeführten Werke über die Wahrheit der christlichen Religion ‚testificatio contrariorum‘ vorgeschlagen hat, eine Leseart, die sich bereits in der editio princeps findet und durch alle Handschriften bestätigt worden ist.

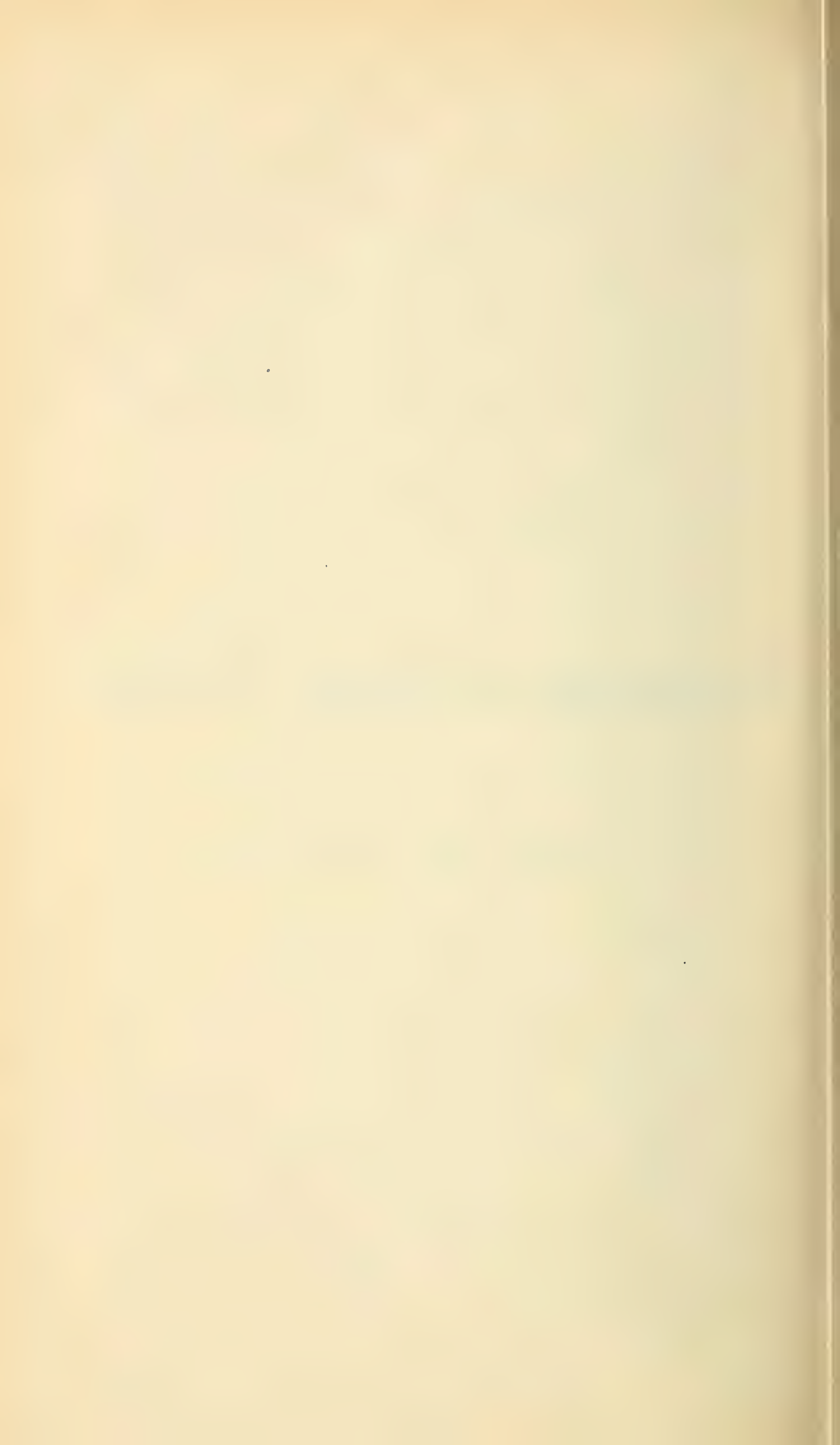
die Wahrheit der Offenbarung zur Voraussetzung hat, denen sich nur die Unvernunft verschliessen kann. Die Lehren der Vernunft strahlen durch den Glauben im höheren Lichte der Erkenntniss. Doch ist nicht jede Offenbarungswahrheit durch vernünftiges Denken erfassbar. In solchen Dingen, z. B. in der Lehre über die Trinität, wo allerdings das dass, nicht aber das was und wie erkennbar ist (vgl. I c. 18 gegen Ende), eilt der Glaube der Vernunft voraus. Demnach schliesst unser christliches Bekenntniss alles Willkürliche und Vernunftwidrige aus und beruht auf der religiösen Gnosis oder gläubigen Vernunfterkenntniss' (II c. 30).

Dritter Theil.

Vergleichung der biblischen Theologie

des

Theodor und Junilius.



Erster Abschnitt.

Ueber die formelle Seite der heiligen Schrift.

I.

Das hohe Ansehen des Theodor von Mopsuestia in der Schule zu Nisibis.

331. Wir haben nun den Beweis zu liefern, dass das von dem Metropoliten Paulus von Nisibis überkommene Kompendium der biblischen Isagogik des Junilius wesentlich in den theologischen Anschauungen und Werken des Theodor von Mopsuestia gründet. Nach der Widmung des Redaktors an den Bischof Primasius steht unzweifelhaft fest, dass die Grundzüge seiner Schrift aus nisibenischer Quelle geflossen sind. Wir haben im zweiten Theile dargelegt, dass Paulus von Bassora, Lehrer und Metropolit von Nisibis, der Gewährsmann des Junilius gewesen ist. Aber immerhin bleibt noch denkbar, dass die biblische Isagogik, welche alldort zur vorläufigen Einleitung in das tiefere Schriftstudium diente, eine selbständige Leistung des im Ideenkreise der nestorianischen Theologie sich bewegenden hervorragenden Lehrers an der genannten Hochschule gewesen sei. Im Nachfolgenden wird nun der Beweis erbracht, dass sich Paulus treu an den Kanon, an die dogmatischen Lehren und exegetischen Grundsätze Theodors angeschlossen hat, und dass demnach das vorliegende Kompendium der Einleitung in die heiligen Schriften das Ergebniss der aus den Werken Theodors erhobenen Lehre über Form und Inhalt beider Testamente mit theodorischer Färbung und Irrtümlichkeit ist.

Bevor wir noch auf den Inhalt der junilischen Isagogik in das göttliche Gesetz selbst eingehen und ihre Uebereinstimmung mit den Ideen und Schriften Theodors nachweisen, lässt sich diese Abhängigkeit von dem grossen ‚Exegeten' der Nestorianer schon im voraus aus dem hohen Ansehen erschliessen, welches seine Person, seine Lehre und Auslegung an der theologischen Hochschule zu Nisibis genossen haben. Der so auf die Autorität Theodors gegründete Beweis für die Abhängigkeit unserer Schrift von seiner biblischen Theologie macht vorläufig blos auf Wahrscheinlichkeit Anspruch, erhält aber im Zusammenhang mit der folgenden Darlegung der inneren Uebereinstimmung der beiderseitigen Ideen und Schriften volle, auf historischer Gewissheit beruhende Kraft.

332. Narses, welcher mit seinem Amtsgenossen, dem nachherigen Metropoliten Barsumas (435—489), mit dem Assyrer Acacius und mit Maanes von Ardeschir der eigentliche Begründer der nestorianischen Schule zu Nisibis gewesen ist, brachte die Schriften des Theodor, welche bereits Bischof Ibas von Edessa (435—457), Cumas und Probus, beide Lehrer der edessenischen Schule, zugleich mit den Werken des Aristoteles in die syrische Kirchensprache übersetzt hatten (Assemani III. I. 85. III. II. 943), bei der Uebersiedlung der nestorianischen Lehrer mit nach Nisibis (Assem. III. II. 70), wo sie seit dieser Zeit die unentbehrlichen Hilfsmittel zum Verständnisse und zur Erklärung der heiligen Schriften blieben. Die Namen der drei Bischöfe Diodor, Theodor und Nestorius, welche die Anstifter und Häupter der neuen Religionspartei waren, galten als Losung des Nestorianismus und als Leuchten ihrer Kirche. Sie werden in ihrer Liturgie als Kirchenlehrer und Heilige verehrt. Ihre Festfeier wird am Freitag nach dem vierten Sonntag nach Epiphanie mit einem eigenen Officium begangen, welches die Aufschrift trägt: Commemoratio doctorum Graecorum sancti Diodori, sancti Theodori et sancti Nestorii (Assem. III. II. 73. Renaudot, liturg. or. coll. Francof. 1847 II. 633).

333. Die höchste Verehrung aber genoss Theodor, welcher der Lehrer der Lehrer, der Interpret der Interpreten, das Meer der Weisheit, der Exeget vorzugsweise hiess (Mai, nova coll. X. 111). Es galt von jeher als strengstes Mandat: Commentariis

Commentatoris Magni omnino inhaerendum est, qui vero iis quomodocunque repugnaverit aut aliter senserit, anathema sit (Assem. III. I. 84). Narses schloss sich in der Schriftauslegung, Methode und Gedankenentwicklung aufs engste an Mar Theodor an, wie der Nestorianer Amru im Leben des Acacius von ihm bezeugt (Assem. III. I. 64). Gerade durch diese treue Heeresfolge, welche er dem Commentator leistete, entstand nach Amru die Legende, dass ihm bei Erklärung der heiligen Schriften Engel in körperlicher Gestalt zur Seite gestanden hätten. Alle hervorragenden Lehrer der nächsten Zeit, auch der Patriarch Mar Abas (536—552) und der Erzbischof Paulus von Nisibis, hielten sein Ansehen hoch. Der erstere stellte den Synodalkanon auf: Sententia omnium nostrum episcoporum Orientis fundatae sunt super fidem Patrum trecentorum decem et octo; in expositione autem scripturarum sanctum Theodorum sequimur (Assem. III. I. 84. col. 1). Ohne Zweifel folgte sein treuer Schüler Paulus, der Gewährsmann des Junilius, dieser Vorschrift als strenger Norm seiner biblischen Studien und Erklärungen.

334. Niemand konnte sich von der vermeintlich unfehlbaren Autorität Theodors lossagen, ohne der Häresie und dem Anathem zu verfallen. Dieses traf selbst den hochgefeierten Hanan Adjabenus, welcher um 570 unter dem Patriarchen Ezechiel blühte und solchen Ruf genoss, dass er 800 Zuhörer zählte. Ebedjesu schliesst in seinem syrischen Bücherkataloge das Verzeichniss seiner zahlreichen Schriften mit den Worten: Alios denique plures libros edidit, qui propter Commentatorem repudiati sunt (ibid.). Der Patriarch Sabarjesu (596—604) verurtheilte, wie Ebedjesu in der Epitome der Synodalbriefe IX c. 5 schreibt, seine Schriften, weil er sich bei Auslegung der biblischen Bücher durchaus nicht an Theodor von Mopsuestia angeschlossen hatte (Assem. III. I. 81. 82). Das gleiche Schicksal traf aus dem nemlichen Grunde, wie aus dem Synodalschreiben des Patriarchen Timotheus a. a. O. erhellt, die Schriftsteller Sahadunas, Esaias von Tahal in der Provinz Persis, Johannes von Apamea, Joseph Huzita, Johannes von Daliatha in Mesopotamien, Ephrem den Elamiten, den Priester Ravan Moses und den scharfsinnigen Abu Noe. Der Katholikus Jesujabus Arzunita (um 580—596), welcher bereits die Werke des Sahadunas und Esaias verwarf, anathematisierte einen Autor,

welcher den Theodor bekämpft hatte und dem Johannes Chrysostomus gefolgt war (ib. p. 84).

335. Das gleiche Anathem sprachen der Patriarch Sabarjesu und sein Nachfolger Gregor von Cascar (seit 605) auf den im Jahr 596 und 605 gefeierten Synoden gegen mehrere Mönche aus, welche abweichend von der Lehre Theodors die Ansicht verfochten, dass Adam unsterblich geschaffen worden und die Sünde dem Menschen von Geburt eingepflanzt sei, in der Christologie aber die Lehre von zwei Hypostasen vortrugen und die Commentare des Mephaschkono Theodor bestritten. Letzterer erneuerte alsbald nach seiner Erhebung die alte Vorschrift, dass der Glaube des Concils von Nicäa und die Commentare ‚des grossen Exegeten' als Norm und Richtschnur der Orthodoxie zu betrachten seien (Assem. ib. und III. I. 452).

336. Von alters her galten die strengsten Vorschriften, dass für sämmtliche theologische Werke, Erklärungen und Commentare vor ihrer Veröffentlichung die kirchliche Approbation des Patriarchen zu erholen sei. Der Katholikus Timotheus (um 787—820) erneuerte die betreffenden Kanones. Bestanden die Bücher die Prüfung der aus dem Patriarchen, den Bischöfen und Doktoren gebildeten Kommission, so wurden sie gutgeheissen, im entgegengesetzten Falle aber verwarf und verdammte sie der Patriarch als den kirchlichen Kanonen widersprechend. Solche Schriften wanderten alsdann in den Feuerofen oder wurden in das Meer geworfen (Assem. III. I. 82. III. II. 944). Darauf beziehen sich die oben angeführten Worte des Ebedjesu im syrischen Bücherkataloge in Betreff mancher Schriften Hanans, welche die früheren Herausgeber des Katalogs, Abraham Ecchell und Hottinger, missverstanden haben (l. c. p. 84).

All diese kirchlichen Vorschriften und disciplinären Massregeln zur Aufrechterhaltung der Autorität und Erklärungsweise Theodors berechtigen zu dem Schlusse: Das von Paulus von Nisibis dem Junilius mitgetheilte und von diesem in dialogische Form gebrachte Kompendium der biblischen Theologie, welches in Nisibis als Einleitung zum methodischen Studium der heiligen Schriften diente, musste diesem wichtigen Zwecke entsprechend sich vor allem und ausschliesslich auf die dogmatisch-exegetischen Werke, Ideen und biblischhermeneutischen Grundsätze des Theodor von Mopsuestia stützen.

II.

Die aristotelische Systemlehre in der Schrift des Junilius.

337. Welch eifrige Pflege die aristotelische Philosophie in der Schule zu Nisibis gefunden habe, ist im ersten Theile in Kürze dargelegt worden (§ 196). Die junilische Schrift ist eine thatsächliche Bestätigung jener historischen Nachrichten und erregt unser vorzüglichstes Interesse, weil die Systemlehre des Aristoteles hier zur Behandlung theologischen Stoffes verwerthet ist. Die Anwendung der logischen Termini verleiht der biblischen Isagogik jene Bestimmtheit, Knappheit und Präcision, welche dem Charakter eines Schulkompendiums entsprechen und seinen Werth wesentlich erhöhen.

338. Von Probus, der nach Ebedjesu als Mitarbeiter des Ibas und Cumas in Uebersetzung der Werke des Theodor von Mopsuestia und des Aristoteles in das Syrische thätig war (§ 189. 196) und unter allen Schriftstellern der syrischen Philosophie der älteste ist (E. Renan, Journal Asiatique 4 série T. XIX p. 310. Il vécut au milieu du V siècle), haben wir noch einen syrischen Commentar über die aristotelische Schrift Περὶ ἑρμηνείας, welchen Hoffmann, De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis, Lips. 1869 p. 62, aus den im britischen Museum zu London befindlichen Handschriften der nitrischen Bibliothek mit lateinischer Uebersetzung (p. 90) und erklärenden Noten (p. 113) veröffentlicht hat. Hierin ist die Regel aufgestellt, vor der Lektüre eines jeden Buches seien gewisse Hauptpunkte ins Auge zu fassen und zu erforschen, und deren seien sieben: 1) ܢܝܫܐ, σκοπός. scopus, intentio — 2) ܚܫܚܘܬܐ, χρήσιμον. utile — 3) ܕܡܢܘ ܐܝܠܘܗܝ ܫܪܝܪܐܝܬ, τὸ γνήσιον. cuiusnam sit ἀκριβῶς, cuiusnam auctoris sit liber — 4) ܛܘܟܣܐ, τάξις. ordo — 5) ܥܠܬܐ ܕܪܘܫܡܐ, αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς, causa inscriptionis — 6) ܦܘܠܓܐ ܕܩܦܠܐܐ, ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις. divisio in capita — 7) ܘܠܘܬ ܡܢܘ ܡܣܬܠܩ, καὶ ὑπὸ ποῖον ἀνάγεται. et ad quid referatur.

339. Diese sieben Gesichtspunkte beachtete auch Paul von Nisibis bei Abfassung seines Kompendiums der biblischen Einleitung, welches uns unter dem Namen des Junilius vorliegt.

Die Sitte, solche Hauptpunkte der Lektüre und Erklärung eines Buches vorauszuschicken, war schon bei den Griechen heimisch und lässt sich bereits in den Homilien des Chrysostomus und den Commentaren des Theodoret wahrnehmen, doch so, dass sie diese capita nicht immer und überall sämmtlich behandelten. Ἅπας τῆς ἐπιστολῆς ὁ σκοπός ἐστιν οὗτος, beginnt letzterer seine Inhaltsübersicht über den Römerbrief (Migne T. 82 p. 44).

Die Anzahl dieser Richtpunkte schwankt je nach Bedarf. Der Armenier David zu Anfang des sechsten Jahrhunderts (Prantl, Geschichte der Logik. Leipz. 1855 S. 643), der einen Commentar über die Kategorien des Aristoteles schrieb, führt deren sechs an. Ebenso Johannes Philoponus, Grammatiker zu Alexandria um 640. Der syrische Commentar über die Isagoge des Porphyrius zählt deren sieben: Septem capita quaerenda sunt initio libri cuiuslibet, scopus, utilitas, ordo, causa scribendi (Probus: causa inscriptionis), divisio capitum, cuius auctoris sit liber, de quo agat (Renan, de phil. perip. apud Syros p. 41). An einer andern Stelle führt David zu den obengenannten sieben capita des Probus noch als achtes an ὁ διδασκαλικὸς τρόπος (Hoffmann l. c. p. 113).

340. Die Beachtung dieser Hauptgesichtspunkte musste dem ursprünglichen Verfasser der junilischen Schrift Herzenssache sein, da sie zur allgemeinen Orientierung dienen und seinem Zwecke in hohem Grade förderlich waren, ein Handbuch für das methodische Schriftstudium zu schreiben. Darum hat er sie nicht blos für die formelle Anlage seines Werkes, von der wir im zweiten Theile gehandelt haben, sondern namentlich auch zur Einführung in das Verständniss der heiligen Bücher beider Testamente vor Augen.

Seine ganze Schrift über Form und Inhalt der Bibel gipfelt in dem Punkte, Zweck und Ziel, σκοπός, die Idee des alten und neuen Testamentes zur klaren Erkenntniss zu bringen. Veteris (testamenti) intentio est novum figuris praenuntiationibusque monstrare, novi autem ad aeternae beatitudinis gloriam humanas mentes accendere (I c. 10). Alle Erwählungen (II c. 15), Vorbilder (II c. 16) und Weissagungen (II c. 18 sqq.) hatten die Herstellung des künftigen unwandelbaren und verklärten Weltzustandes zum Ziele.

Die Motivierung, inwiefern der σκοπός der acceptiones, der

typi und praedictiones auf das saeculum futurum gehe, legt er wiederholt im zweiten Buche c. 15. 17. 24 und 25 dar, am ausführlichsten in c. 15, wo er auf die Frage: Quare haec ad futurum saeculum dicimus pertinere, cum in praesenti gesta sint? antwortet: Quia unaquaeque res ex effectu praespicitur, et ea est facti causa quae facientis intentio. Diese Worte erinnern an die Definition und Erklärung des Begriffs σκοπός bei Probus, welche nach der Uebersetzung Hoffmanns a. a. O. S. 91 also lautet: Scopus igitur est absolutio praecogitata i. e. cum homines ad domum exstruendam aggrederentur, primo tectum meditabantur ... Et haec absolutio cogitationis est id quod est initium actionis. Inde enim incipit actio, unde absolvitur cogitatio; et ibi absolvitur actio, ubi incipit cogitatio. Iuste igitur definitus est scopus absolutio praecogitata. Absolutionem actionis, ut dictum est, mens praemeditata est.

Ueber den Nutzen, χρήσιμον, der heiligen Schriften zu handeln, hatte der Autor unseres Buches als Theologe von Fach in einem Kompendium für eine Schule, wo die theologisch-biblischen Studien den Mittelpunkt aller wissenschaftlichen Bestrebungen bildeten, nicht nöthig, und ist dieser Begriff im vorhergehenden σκοπός mit der Planzeichnung beider Testamente ohnedies erschöpft.

Die Frage nach dem Autor der heiligen Schriften, τὸ γνήσιον, wird in I c. 8 ausdrücklich behandelt. Δ Scriptores divinorum librorum qua ratione cognoscimus? M Tribus modis aut ex titulis et prooemiis ut propheticos libros et apostoli epistolas aut ex titulis tantum ut evangelistas aut ex traditione veterum, ut Moyses traditur scripsisse quinque primos libros historiae etc.

Ebenso ist die erste Hälfte des lib. I c. 10 der Frage nach der τάξις der heiligen Bücher gewidmet. Quis est ordo divinorum voluminum? Ordnung und Kapiteleintheilung erleichtern das Verständniss und verbreiten Licht über eine Schrift, bemerkt Probus in seiner Erklärung zur Hermeneutik des Aristoteles.

Inscriptio autem libri quaeritur, quia etiam haec dux ad scopum est; id enim quod scopus divisione nobis monstrat, inscriptio libri una voce nos docet. Prob. cf. Hoffmann l. c. p. 92. Der Frage nach der Aufschrift der einzelnen Bücher, αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς, hat der Autor der Instituta regularia bei Aufzählung der

historischen, prophetischen, proverbialen und einfach belehrenden Schriften I c. 3—6 und im allgemeinen I c. 8 Rechnung getragen.

Die διαίρεσις εἰς τὰ κεφάλαια der Bibel wäre für den Zweck des junilischen Buches eine viel zu specielle Sache gewesen. Desto sorgfältiger ist dieser Gesichtspunkt in der Anlage und Durchführung des Kompendiums selbst gewahrt, indem zwei Dekaden Kapitel auf das erste, drei auf das zweite Buch treffen. Die formelle Seite der heiligen Schrift nimmt eine Dekade, der materielle Theil aber vier Dekaden in Anspruch. Vgl. § 283 u. § 313 Anm. 2.

Der Gesichtspunkt ὑπὸ ποῖον (μέρος) ἀνάγεται hat den Zweck, darüber zu belehren, welchem Theile einer Kunst oder Wissenschaft das Buch angehört, ob es theoretischer oder praktischer Natur ist. Theoria enim docet de cognitione rerum; praxis autem de emendatione morum. Quisquis est igitur liber aut theoreticus aut practicus est aut utrumque simul. Et theoretici quidem sunt e. gr. ii qui de dogmate docent, practici autem e. gr. qui de moribus docent; qui vero utrumque simul e. gr. ii qui docent simul et de dogmate et de moribus (Probus l. c.). Der erste Theil des junilischen Kompendiums, c. 1—10, behandelt die theoretische, der zweite die theoretische und praktische Seite der heiligen Schrift, indem von der Glaubens- und Sittenlehre derselben die Rede ist.

Das junilische Werk selbst aber ist eine Theorie über Bibelgestalt und Bibelinhalt. Ueber seine Beschaffenheit und seinen Zweck spricht sich die Widmung an Primasius genugsam aus. Vgl. § 207. 276. 307 ff.

Der Frage nach dem διδασκαλικὸς τρόπος der heiligen Schrift wird lib. I c. 3—6 Rechnung getragen.

341. Die aristotelischen Kategorien liegen unserer Schrift sichtbar zu Grunde. Die obersten logischen Allgemeinheiten: Wesen und Substanz, οὐσία; Grösse und Quantität, ποσόν, quantum; Beschaffenheit oder Qualität, ποιόν, quale; Verhältniss und Relation, πρός τι, ad aliquid, relatum; Ortsbestimmung wo, ποῦ, ubi? Zeitbestimmung wann, πότε, quando? Lage, κεῖσθαι, situm esse; Zustand und Verhalten, ἔχειν, habere; Thun, ποιεῖν, facere; Leiden, πάσχειν, pati (Arist. Kateg. c. 4—9. Top. I, 9. Metaph. IV, 7. Analyt. post. I, 22. Phys. V, 1. Paul. Pers. Isag. c. 12. Land l. c. p. 10), ziehen sich wie ein rother Faden durch die ganze biblische Isagogik hindurch und sind dem Leser bei einiger Auf-

merksamkeit leicht auffindbar. Vgl. lib. II c. 2 über die Weltschöpfung, wo sie sämmtlich vertreten sind.

342. Ebenso eifrig wie die Schriften des Aristoteles wurde die Isagoge des Porphyrius in die aristotelische Logik περὶ τῶν πέντε φωνῶν oder εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας in der Schule zu Nisibis benützt. Dieses Büchlein gehört im Orient wie im Occident zu den gelesensten und meistverbreiteten Schriften der Kulturgeschichte, wenn es auch keineswegs das geistreichste Schulbuch gewesen ist. Mit gleichem Unrecht, als man die fünf voces in den Kategorien des Aristoteles zusammengestellt finden wollte, hat die Tradition den Porphyrius den Erfinder der Fünfzahl genannt (Prantl, Gesch. der Logik I, 627).

Die fünf Begriffe der porphyrischen Isagoge: γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός, begegnen uns auf jeder Seite der junilischen Schrift. Paul von Ardeschir handelt von ihnen in seiner Einleitung in die aristotelische Logik von c. 3—9 (Land, Anecd. syr. T. IV. Lugd. Batav. 1875 p. 6 sqq.) und führt wie Porphyrius als Beispiele für genus ‚animal', für species ‚homo', für differentia ‚rationale' und ‚irrationale', für proprium ‚aptitudo ad hinniendum' et ‚ad ridendum', für accidens ‚albor' et ‚nigror' an.

Es ist interessant, zu beobachten, wie im junilischen Werke diese logischen Begriffe mit aller Sorgfalt und Consequenz auf das theologische Gebiet übertragen und verwerthet werden. Da der Verfasser des Kompendiums der Logik, nach seiner Blüthezeit zu schliessen, wenigstens zwei Jahrzehnte später schrieb als der gleichnamige Autor des Handbuchs der biblischen Isagogik, so konnte dieser jenes Werk nicht benützen. Interessanter noch ist die Bemerkung, dass die weltlichen Wissenschaften, speciell das aristotelische Organon in Nisibis, immer im Dienste der Theologie standen und dem höheren Zwecke sich unterordneten. Dies wird auch durch die Vorrede des Persers Paulus zur aristotelischen Dialektik an den König Chosroes I Nuschirwan bestätigt (§ 195 und 254).

343. Führen wir einige Belege für die quinque voces aus Junilius an. In der Eintheilung der scientia divinae legis in zwei Theile (genera) I c. 1 begegnet uns als erster Theil species dictionis, natürlich nicht in dem Sinne von Artbegriff, sondern Erscheinungsform, forma et figura externa: τὸ δὲ εἶδος λέγεται μὲν καὶ ἐπὶ

τῆς ἑκάστου μορφῆς. καθ' ὃ εἴρηται (Porphyr. Isag. c. 2. Aristot. Org. ed. Francof. 1598 p. 6). Darum ist jenes species dictionis in c. 2 mit superficies dictionis gegeben, welches die Ausgaben in den Väterbibliotheken im Widerspruch zu den meisten Handschriften schon in c. 1 substituiert haben. Hiezu gehören fünf Punkte c. 2, an erster Stelle die species dictionis = genus dictionis; doch ist hiefür wegen der Unterabtheilung species gewählt: εἰδέναι χρή, ὅτι ἐπεὶ καὶ τὸ γένος τινός ἐστι γένος καὶ τὸ εἶδος τινός ἐστιν εἶδος, ἑκάτερον ἑκατέρου, ἀνάγκη ἐν τοῖς ἀμφοτέρων λόγοις κεχρῆσθαι ἀμφοτέροις. Porphyr. Isag. c. 2 l. c.

Die Gesetze sind nach II c. 8 unwandelbare und wandelbare oder für einige Zeit gegebene. Δ Quot sunt immutabilium genera? M Duo etc.

Species dictionis quod sunt? I c. 2. Nulla in his libris alia species invenitur? I c. 3 c. 4 c. 6. Accidunt et in his libris aliae species? I c. 5.

Porphyrius c. 3 und nach ihm Paul von Ardeschir c. 7 de differentia (Land, Anecd. syr. p. 8) unterscheiden drei Arten Differenzen (τριῶν οὖν εἰδῶν τῆς διαφορᾶς θεωρουμένων): trennbare und untrennbare; letztere sind solche an sich und per accidens (veluti cicatrix corporis et simitas in naso exstans. Land l. c.); und endlich die generischen und specifischen Differenzen bei Bestimmung der Gattungs- und Artbegriffe. Diese Arten der διαφορά lassen sich auch in der junilischen Isagogik erkennen. Hier einige Beispiele. Unter dem Titel ‚Quot modos et differentias in operatione creaturarum scriptura posuerit' II c. 2 führt er sieben Differenzen der Kreaturen an. Δ Est in his rebus aliqua differentia? M Est etc. Die Geschöpfe sind von Gott teils aus nichts, teils aus schon Geschaffenem geschaffen. Δ Quas alias differentias creaturis adscribimus? Δ Da tertiam differentiam. Δ In ornamento ipso aliqua est differentia? Δ Da quartam differentiam. Δ Da quintam creaturarum differentiam. M Quod quaedam earum ratione ceteris praesunt ut rationalia: quaedam vero usui habentur ut caelestia luminaria: quaedam naturae necessitati obsequuntur ut aves et quadrupedes et his similia. Δ Da sextam differentiam. Δ Da septimam creaturarum differentiam. Vgl. die Antworten Jun. II c. 2. In omnibus speciebus dictionis hae differentiae inveniuntur? I c. 7. Vgl. die acht Differenzen der Gesetze II c. 8.

Nach dem ἴδιον, proprium (Porphyr. c. 4. Paul. c. 8. Land l. c. p. 8) und dem commune fragt Junilius allenthalben. Quid historia speciebus ceteris praestat? I c. 3. Quid illi commune cum ceteris? Ib. Quid prophetiae commune cum ceteris? I c. 4. Quid habet proverbialis species proprium? I c. 5. Quid proverbiis commune cum ceteris? Ib. Quid commune cum ceteris speciebus simplex doctrina habet? I. c. 6. Quid habent commune vel proprium personae trinitatis? I c. 18.

Die Accidentien συμβεβηκότα, welche Porphyrius c. 5 und Paulus Persa c. 9 in trennbare und untrennbare theilen, sind dem Verfasser der biblischen Isagogik wichtig genug, um ihnen mehrere Kapitel zu widmen, und zwar nach der beliebten Unterscheidung von unvernünftigen und vernünftigen Geschöpfen: II c. 11 ‚De accidentibus naturae‘ und II c. 12 ‚De accidentibus voluntati‘. Cf. II c. 13. Ausserdem begegnen uns dieselben an vielen andern Stellen: Incidunt ceterae (species dictionis), sed non principaliter. I c. 3. Accidunt ceterae, sed non principaliter. I c. 4. Accidunt et in his libris aliae species. I c. 5. Accidunt ceterae, sed non principaliter nisi ad probationem doctrinae. I c. 6. Quae alia typis accidunt? II c. 17. Quae accidunt praedictionibus? II c. 18.

So waren also das Organon des Aristoteles und die quinque voces des Porphyrius, sei es direkt, sei es indirekt durch die hierüber geschriebenen Commentare und Schulbücher, für die formale und materiale Gestaltung der junilischen Schrift massgebend. Nachdem der eifrige Betrieb der peripatetischen Philosophie in den Schulen der Nestorianer geschichtlich bezeugt ist, liegt hierin eine innere Bestätigung für den nisibenischen Ursprung der biblischen Isagogik. Wie ihr nun die logischen Begriffe und Allgemeinheiten Gestalt und Form verliehen, so wurde der Inhalt dem theologischen Lehrsystem Theodors entnommen.

Ja die Theologie des ‚Exegeten‘ hat sogar Einfluss auf die Darstellung der aristotelischen Logik geübt, wie aus dem Kompendium des Paulus c. 6 (Land l. c. p. 7) ersichtlich ist. Vgl. hiemit Jun. II c. 2 c. 5 c. 9 c. 10.

III.

Beurtheilung des Bibelkanons und der Theologie des Junilius.

344. Wie die Instituta regularia divinae legis ihre logische Anlage, äussere Einkleidung und innere Ausgestaltung der aristotelischen Systemlehre verdanken, so gründet ihr Inhalt in der biblischen Kritik, Hermeneutik und Theologie des Theodor von Mopsuestia. Das ist nun näher zu begründen. Ich handle zuerst vom Schriftkanon beider Testamente und sage: In der junilischen Isagogik liegt der biblische Kanon des Theodor von Mopsuestia in der durch seine Bibelkritik veranlassten Fassung vor. Zur Klarstellung des Fragepunktes schicke ich einige Urtheile über den Kanon des Junilius voraus, die öfter die ganze biblische Theologie desselben berühren.

Da man die Quelle oftmals verkannt hat, aus welcher das junilische Kompendium geflossen ist, obwohl der Autor selbst auf Nisibis hinweist, so hat sich alsbald nach Veröffentlichung desselben im Drucke unter den Gelehrten in Frankreich, Italien und England ein heftiger Streit über die Orthodoxie des vermeintlichen Bischofs, über den Werth seines Werkes und die Beurtheilung seines Bibelkanons erhoben, der mit persönlicher Erbitterung geführt wurde und zu ebenso unbilligen Vorwürfen Anlass gab, als er von falschen Voraussetzungen ausging.

345. Fr. J. M. Brasichelle war der erste, welcher einige Irrtümer in der Schrift des Junilius bemerkte und sie in der Expurgatio bibliothecae sanct. patrum, Romae 1607 p. 66, ed. Berg. 1608 p. 57 heraushob (§ 286, vgl. S. 229 Anm. 1). Die zwei ersten Glossen beziehen sich auf den Kanon, die dritte auf die Bemerkung II c. 8, dass die Uebertretung des Gesetzes zuweilen lobenswerth sei, z. B. die Unterlassung der Feindesrache (Ps. 7, 5), während im alten Bunde die Wiedervergeltung geboten gewesen; die vierte endlich auf die Christologie. Man muss sich wundern, dass Brasichelle und andere Herausgeber, selbst Gallandi und Migne, welche diese Bemerkungen einfach nachdruckten, nur diese Stellen beanstandeten, da sich doch überdies eine grosse Zahl ähnlicher irrtümlicher Sätze bei Junilius findet. Die Glossen Bra-

sichelles lauten: Ad I c. 3: Dele notam marginis ‚scripturae libri non canonici‘ et scribe ‚caute lege, nam perperam quosdam libros a canone sanctarum scripturarum evellit‘. Ad I c. 4: Dele notam marginis ‚Apocalypsis S. Joannis an sit prophetia‘ et appone ‚citra omne iam dubium liber Apocalypsis et canonicus et propheticus est‘. Ad II c. 8: Tolle glossam marginis ‚Lex vetus iubebat mala malis reddi‘ et scribe ‚caute lege ista; nam lex non iubebat privatim mala malis restitui, sed iuridice auctoritate publica nec huius transgressio bona‘. Ad II c. 22: Expunge notam e margine ‚Homo a Christo assumptus meruit gratiam divinam‘ et scribe ‚caute lege; nam haud ista cum placitis theologiae consonant, quae docent Christum nec suam incarnationem nec gratiam aut gloriam animae meruisse, sed gloriam dumtaxat sui corporis et nominis exaltationem‘.

J. Martianay, Traité historique du canon des livres de la sainte-ecriture, Paris 1703 p. 203—208, tadelt es, dass die Bischöfe Junilius und Primasius, welche er des gleichen Irrtums bezichtigt, die Beschlüsse mehrerer afrikanischen Concilien (der Synoden von Hippo im Jahre 393 can. 38 und von Karthago III im Jahre 397 can. 47) über den kirchlichen Kanon nicht gekannt hätten und somit von der Lehre des hl. Augustin abgewichen seien, welche er im Einklang mit den kirchlichen Bestimmungen über diesen Punkt in seinem Werke de doctr. christ. lib. II c. 8 in übersichtlicher Zusammenstellung der heiligen Bücher vorträgt. Martianay sagt:

Je ne suis pas surpris qu'un Auteur Grec (Leontius de Bysance) parle en cette maniere du Canon des Livres sacrez; mais ce qui me paroît surprenant, est d'entendre parler en mêmes termes des Evêques de l'Eglise d'Afrique et des Evêques qui font profession d'être bien instruits sur les matières de l'Ecriture sainte. Ce sont Primasius et Junilius, qui semblent n'avoir jamais eu autre connoissance du Canon des Livres sacrez dressé et reçu par les Conciles d'Afrique, et supporté par S. Augustin dans son second Livre de la doctrine Chrétienne. Car Junilius dans son premier Livre de partibus divinae legis chapitre 3 ne recevoît que dix-sept Livres Canoniques parmi ceux qu'on appelle Historiques et il exclud de ce nombre les Livres d'Esdras et des Paralipomenes qui ont toujours été reçûs dans le canon des Juifs et des

premiers Chrétiens . . . Tout le monde sçait que les Hebreux recevoient dans leur Canon des Ecritures le Livre de Job, les Paralipomenes et les deux Livres d'Esdras. Junilius s'est donc trompé en plusieurs manieres lors qu'il a parlé des Livres Canoniques, et S. Jerôme qu'il a cité pour confirmer ce qu'il avançoit, est lui-même témoin des bevûës de cet Evêque d'Afrique, qui confond plusieurs Livres Proto-Canoniques avec les Livres Deutero-Canoniques de l'Ancien Testament.

Il semble avoir parlé plus exactement quand il a distingué au Chap. 7. l'autorité des uns et des autres et qu'il a dit que les Proto-Canoniques devoient être regardez comme des Livres de la premiere autorité, au lieu que les Deutero-Canoniques n'avaient qu'une autorité moindre que celle des premiers. Δ Quinam sunt perfectae auctoritatis? M Quos canonicos in singulis speciebus absolute enumeravimus. Δ Qui mediae? M Quos adiungi a pluribus diximus. Les Livres Deutero-Canoniques n'étoient donc pas d'une si grande autorité que ceux que nous appellons Proto-Canoniques.

346. Hart und ungerecht beurtheilt Richard Simon den Junilius. Auch er übersieht wie Martianay die in der Vorrede an Primasius angegebene nisibenische Quelle und geht von der Voraussetzung aus, dass Junilius seine eigenen Ansichten vortrage. Er hält die Erscheinung für ungereimt, dass ein Bischof von Afrika nicht blos deuterokanonische Bücher, sondern sogar einige protokanonische aus dem Verzeichnisse der heiligen Schriften gestrichen habe. Um nun dessen bischöfliches Ansehen zu retten, erklärt er sein Verzeichniss der heiligen Bücher für corrumpiert und glaubt dies aus dem Werke selbst erweisen zu können. Hiebei unterzieht er das Urtheil des gelehrten Du Pin, welcher dem Scharfsinn der Gedanken und der methodischen Darstellung unseres Autors Anerkennung gezollt hatte, einer herben, ganz unberechtigten Kritik. In seiner Begründung schliesst er sich an Martianay an. Er sagt in seiner Critique (Paris 1730) de la bibliotheque des auteurs eccles. par M. Ellies Du Pin T. I p. 229—232:

Junilius, qui étoit aussi Evêque d'Afrique et qui vivoit en même-tems que Primasius, est un auteur, dit Mr. Du-Pin, dont les réflexions sont fort judicieuses et fort méthodiques. Peut-on

appeler judicieux un auteur, qui tombe dans des erreurs manifestes contre la croyance de son Eglise dans des faits très-importants? Je ne donnerai point d'autre exemple de ces erreurs, que ce que Mr. Du-Pin rapporte lui-même dans son analyse du livre de Junilius intitulé: Traité des parties de la Loi divine. Junilius, dit le Bibliothéquaire, rejette comme apocryphes non-seulement les deux livres des Machabées et celui de Judith, mais encore les deux livres des Paralipomenes, le livre de Job, les deux livres d'Esdras et le livre d'Esther. Il est vrai que Junilius fait demander à son disciple, pourquoi ces livres ne sont point dans le nombre des livres canoniques et il répond sous le nom de son maître, que c'est parce que les Hébreux les mettoient dans cette classe, come S. Jerôme et les autres le témoignent. Mais si cet Evêque d'Afrique avoit parlé de la sorte, il auroit été un très-ignorant homme; car il est manifestement faux, que les Juifs et S. Jerôme ayent mis ces livres dans le rang des livres apocryphes, si l'on excepte les deux livres des Machabées et l'histoire de Judith, qui ne sont point en hébreux, mais en grec seulement. Il suffit de lire là-dessus S. Jerôme et même tous les autres Peres, lorsqu'ils parlent des vingt-deux livres de l'Ecriture, qui sont dans le canon des Juifs. Il n'est pas possible, qu'un Evêque d'Afrique ait parlé de cette maniere, puisque tous les livres, mêmes les deux des Machabées et celui de Judith étoient reçus dans les églises d'Afrique comme canoniques.

Il y a donc de l'apparence que l'ouvrage de Junilius a été corrompu dans cet endroit; et en effet on le peut prouver par d'autres endroits de ce même livre. Un Bibliothéquaire plus exact que Mr. Du-Pin auroit fait cette remarque, et il auroit fait sentir aux Protestans, qui se servent de l'autorité de cet Ecrivain pour prouver que les livres des Machabées ne sont point canoniques et véritablement divins, ou que Junilius n'a sçû ce qu'il disoit ou qu'il y a eu de l'alteration dans son livre, qui n'a pû sortir des mains d'un Evêque d'Afrique, tel qu'on le répresente dans l'édition qui en a été faite.

347. Die beregten Missverständnisse veranlassten in der Geschichte des Kanons auch falsche Schlussfolgerungen in Bezug auf die Autorität einzelner Bücher. So schrieb ein anonymer Verfasser in England eine historisch-kritische Abhandlung über die

Apokalypse, worin er den Junilius für seine Aufstellung anrief und geltend machte, dass sich der afrikanische Bischof ohne Rücksicht auf die Synode von Karthago an die Griechen angeschlossen und ihren kanonischen Charakter angezweifelt habe. Hiegegen erhob sich als Vertheidiger des Junilius Leonard Twelse und hielt die göttliche Autorität der Offenbarung Johannis in einer in englischer Sprache verfassten Schrift (London 1732) aufrecht, welche J. Christian Wolf der Aufnahme in seine philologisch-kritischen Studien für werth erachtete (Twelsii Vindicii Apocalypseos, Curae philol. et crit. Basil. 1741 T. V p. 427). Twelse hob hervor, dass Junilius nicht seine, sondern die Gedanken des Persers Paulus vortrage, dass nicht er, sondern sein Gewährsmann an der göttlichen Autorität der Apokalypse zweifle, und schloss aus seiner Freundschaft mit Primasius, der sie dem Apostel und Evangelisten Johannes zuschreibt, dass beide hierüber gleicher Ansicht gewesen seien. Zudem habe jener Anonymus nicht richtig verstanden, was Junilius oder vielmehr Paulus I c. 7 über die Beurtheilung und den Unterschied der heiligen Bücher sage.

348. Hätte Humfred Hodius sein Werk ‚de textibus bibliorum originalibus', Oxon. 1705, erst nach der Rechtfertigung der Kanonicität der Apokalypse durch seinen Landsmann Twelse geschrieben, so hätte er den Junilius wohl nicht unter die lateinischen Autoren eingereiht (p. 652), welche Verzeichnisse der heiligen Schriften verfasst haben. Aehnliches begegnet uns übrigens auch noch später, und haben Urtheile wie die gehörten auch in der Folge in manchen Werken Widerhall gefunden, selbst da, wo man nicht misskannte, dass die junilische Schrift von Nisibis stammt. Vgl. Schröckh, christl. Kirchengesch. Leipzig 1792 Thl. 17 S. 510.

349. Davon aber, dass uns hier der Kanon und die biblische Theologie des Theodor von Mopsuestia vorliegt, hatten die genannten Autoren keine Ahnung. Die erste Andeutung hierüber, die nur als Vermuthung gegeben wurde, aber bestimmter als die folgenden lautete, habe ich im Verlaufe meiner Untersuchung bei Münscher, Handbuch der christl. Dogmengesch. Marburg 1802 Bd. III S. 90, gefunden. Wie S. 74 seines Buches zeigt, hat ihn eine Vergleichung der Aktenstücke des fünften ökumenischen Concils mit Junilius zu dieser Erkenntniss geführt. Im Uebrigen

schliesst er sich an Schröckh an, wenn er sagt: ,Das Ansehen des allgemein verehrten Augustinus und der Ausspruch der römischen Bischöfe mussten von einem entscheidenden Einfluss auf die Denkungsart der abendländischen Kirche sein, und wir dürfen daher uns nicht wundern, wenn nunmehr (nach der Synode zu Rom unter Gelasius I im Jahre 494) der von ihnen aufgestellte Kanon Regel für alle Lehrer und Gemeinden wurde. Dessenungeachtet treffen wir doch auf einige, obgleich seltene Ausnahmen. Junilius, ein afrikanischer Bischof um die Mitte des sechsten Jahrhunderts, handelt von der Eintheilung der Bibel auf eine Art, wodurch er sich von den in der lateinischen Kirche herrschenden Meinungen über den Kanon gänzlich entfernt. Es war eine morgenländische Quelle, aus der er geschöpft hat. Die grosse Aehnlichkeit zwischen dem Urtheile des Junilius und den Ideen des Theodor von Mopsuestia lässt leicht errathen, dass die letzten, die auf der Schule von Nisibis fortgepflanzt sein mögen, bei den Nachrichten des afrikanischen Bischofs zu Grunde liegen.

350. Diese Vermuthung Münschers wurde in der Folge entweder übersehen oder abgeschwächt und in Zweifel gezogen. Kirchhofer, Quellensammlung zur Gesch. des neutest. Kanons, Zürich 1844, zählt in den Nachträgen S. 505 unter dem Titel ,Junilii, Afrikani episcopi c. 550' die von diesem genannten Bücher auf, ohne jedoch der nisibenischen Quelle zu gedenken. Keil, Lehrbuch der hist.-krit. Einl. in die Schriften des A. T., 2. Aufl. 1859 S. 631, hält es für ,wahrscheinlich, dass Junilius den Ideen des Theodor von Mopsuestia folgt'. Sehr richtig bemerkt Bleek, Einl. in das N. T., Berlin 1862 S. 662, dass die von der Praxis der lateinischen Kirche abweichende Eintheilung unseres Autors auf dieselbe durchaus keinen Einfluss geübt habe. Dies gilt nicht blos für den neutestamentlichen, sondern im ganzen Umfange auch für den alttestamentl. Kanon. Ed. Reuss, die Gesch. der heiligen Schriften N. Tsts., Braunschw. 1874, 5. Aufl. 2. Abth. S. 53, schreibt: ,Ganz abweichend und wahrscheinlich nach einer älteren morgenländischen (antiochenischen?) Quelle Junilius, De part. leg. div. I, 3—7.' Nach Hilgenfeld, hist.-krit. Einl. in das N. T., Leipz. 1875 S. 2, geben diese zwei Bücher den Thatbestand der heiligen Schriften nach der Uebersetzung der syrischen Schule zu Nisibis an.

K. Aug. Credner, Gesch. des neutest. Kanon, herausgeg. von G. Volkmar, Berl. 1860 S. 260, trägt das junilische Bücherverzeichniss nebst I c. 8. 10. II c. 29 zuerst unter dem Titel vor ‚Canon ecclesiae Nisibensis' und bemerkt sodann: ‚Dem entspricht das Herkommen in der syrischen Kirche überhaupt, wie es ausser Kosmas Indicopleustes auch schon die Peschito bezeugt, welche in ihrer ersten Gestalt dieses N. T. darbietet: Evv. 4, Epp. Pauli 14, Act. App., Ep. Jacobi, Ep. Petri, Ep. Johannis. Es fehlt nach sonstiger griechischer Weise Apoc. Joh., aber auch Ep. Judae, Ep. II Petri, Ep. II. III Joh. Sie schliesst sich also nahe an die Origenianer, wie die syrische Kirche bis zum vierten Jahrhundert überhaupt.' Allein bei dieser Darlegung bleibt unerklärt, warum der Brief Jakobi bei Junilius nicht zum ersten Brief Petri und Johannis, sondern zu den vier übrigen katholischen Briefen in die zweite Klasse gesetzt ist. Gerade hierin besteht die Eigentümlichkeit des theodorischen Kanons für das N. T., die freilich deutlicher im Verzeichnisse der alttestamentlichen Bücher hervortritt.

So haben also wenige die erste und eigentliche Quelle des Kanons, sowie der biblischen Theologie des Junilius geahnt, mehrere bezweifelt, niemand nachgewiesen.

IV.

Der biblische Kanon des Junilius.

351. Bevor ich das junilische Bücherverzeichniss auf Theodor von Mopsuestia zurückführe, ist der Kanon unseres Autors selbst genau festzustellen. Die Bücher des alten und neuen Testaments vertheilen sich nach Junilius, wie folgt, auf die historische, prophetische, proverbiale und einfach belehrende Redegattung.

Die göttliche Geschichte findet sich in 17 Büchern. Diese sind: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Josue, Richter, Ruth, die vier Bücher der Könige, die vier Evangelien und die Apostelgeschichte. Das sind die zum Kanon gehörigen historischen Bücher. Auf die Frage, ob sich die göttliche Geschichte nicht noch in andern Büchern finde, fügt er mit der Formel ‚Adiungunt plures' als Schriften, die nicht zu den kanonischen zählen, bei: die zwei Bücher der Paralipomena, Job,

Tobias, Esdras, Judith, Esther und die zwei Bücher der Makkabäer. I c. 3.

Die Prophetie ist ebenfalls in 17 kanonischen Büchern enthalten: im Psalmenbuch, in den zwölf kleinen Propheten, in Isaias, Jeremias, Ezechiel und Daniel. Ausserdem findet sie sich noch in der bei den Orientalen vielbezweifelten Apokalypse des Johannes. I c. 4.

In der proverbialen Redegattung sind zwei zum Kanon gehörige Bücher geschrieben, die Proverbien Salomos und das Buch Jesu, des Sohnes des Sirach. Hiezu fügen manche noch das Buch der Weisheit und das Hohe Lied. I c. 5.

Die einfache Belehrung tragen 17 Bücher vor, nemlich das Buch Ekklesiastes, die 14 Briefe Pauli, der erste Brief des hl. Petrus an die Heidenchristen und der erste des hl. Johannes. Hiezu fügen sehr viele noch die fünf anderen sogenannten kanonischen (katholischen) Briefe der Apostel, nemlich den Brief des Jakobus, den zweiten des Petrus, den des Judas und zwei des Johannes. I c. 6.

Im cap. 7 theilt Junilius die ‚göttlichen Bücher‘ in Hinsicht auf ihr Ansehen in drei Klassen ein, in Bücher perfectae, mediae und nullius auctoritatis. Vollkommenes Ansehen geniessen diejenigen Bücher, welche oben bei den einzelnen Gattungen allgemein und unbedingt als kanonische bezeichnet worden sind. Zur mittleren Klasse gehören diejenigen heiligen Schriften, von denen gesagt wurde, dass sie ‚von mehreren‘ zum Kanon gerechnet worden sind. Die Formeln hiefür lauteten: ‚adiungunt plures‘ (c. 3), ‚adiungunt quam plurimi‘ (c. 6), ‚ceterum de Johannis Apocalypsi apud orientales admodum dubitatur‘ (c. 4) und ‚adiungunt quidam‘ (c. 5). Alle anderen nicht namhaft gemachten Bücher sind nullius auctoritatis.

352. In den bisherigen Ausgaben der biblischen Isagogik des Junilius findet sich das Buch Tobias nicht unter den historischen Schriften zweiter Klasse und ist überhaupt, wie Baruch und die Klagelieder, ganz und gar übergangen. Alle übrigen Bücher des alten und neuen Testamentes sind entweder als kanonische oder ausserkanonische göttliche Schriften I c. 3 — 6 aufgeführt. Daraus scheint zu folgen, dass Junilius Tobias, Baruch und die Threni in die dritte Klasse, unter die Bücher nullius auctoritatis,

verweise [1]. Sollten diese Schriften wirklich aus dem junilisch-nisibenischen Kanon ausgeschlossen gewesen sein? Ich glaube dies, abgesehen von Theodor, aus triftigen Gründen entschieden verneinen zu müssen.

Was die Klagelieder betrifft, so fehlen sie schon in dem auf dem hebräischen Kanon beruhenden Bücherverzeichnisse des Melito von Sardes († c. 172), waren aber ohne Zweifel unter Jeremias mitbegriffen, hinter dessen Weissagebuch sie ursprünglich im Kanon der Juden, wie fortwährend in der Septuaginta ihren Platz hatten [2]. Das Gleiche gilt vom Buche Baruch. Wegen seiner Verbindung mit Jeremias wird es bei der Aufzählung der alttestamentlichen Schriften in der Regel nicht ausdrücklich genannt und von den Kirchenschriftstellern unter dem Namen Jeremias citiert. Wird es aber namentlich aufgeführt, wie von Cyrill von Jerusalem, Hieronymus, Epiphanius und Hilarius, so ist es aus dem gleichen Grunde zu den protokanonischen Büchern gezählt [3]. In allen Fällen aber wird die Zugehörigkeit zu Jeremias ausgesprochen oder als selbstverständlich vorausgesetzt [4]. Origenes versteht Baruch unter ἐπιστολή und begreift es mit den Klageliedern und dem Prophetenbuch als ein Werk, wenn er schreibt: Ἱερεμίας σὺν θρήνοις καὶ τῇ ἐπιστολῇ ἐν ἑνὶ Ἱερεμία (Euseb. h. e. VI, 25. Migne 20, 581). In der Septuaginta war es mit Jeremias verbunden.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass auch Junilius (d. i. Paulus von Nisibis) dieser allgemeinen Sitte folgte [5] und Baruch und

[1] Keil, Lehrbuch der hist.-krit. Einl. in das A. T. 2. Aufl. 1859 S. 631: ‚Bücher nullius auctoritatis sind wahrscheinlich Baruch und Tobias, obwohl er keine namentlich aufführt.‘

[2] Euseb. h. e. IV, 26. Migne 20, 397. Bleek und Kamphausen, Einl. in das A. T. 4. Aufl. Berlin 1860 S. 688.

[3] Reusch, Commentar 2. 5. 8. 13. Lehrb. der Einl. in das A. T. 4. Aufl. Freib. 1870 S. 109. 161.

[4] Athan. Alex. opp. II. 38 ep. fest. Ἱερεμίας καὶ σὺν αὐτῷ Βαροὺχ καὶ θρῆνοι καὶ ἐπιστολή.

[5] In richtiger Erkenntniss dieser Thatsache bemerkt Ed. Reuss, Gesch. der hl. Schriften des N. T., Braunschweig 1874 2. Abth. S. 44, sehr zutreffend: ‚Die sogenannten Apokryphen (die deuterokanonischen Schriften der Katholiken) waren eigentlich nur fünf oder sechs: Tobias, Judith, Weisheit, Sirach und Makkabäer. Die übrigen gehörten ja mit zu dem griechischen (kanonischen) Texte von Daniel, Esther und Jeremias, so namentlich überall Baruch

Threni, welch letztere schon die Aufschrift der griechischen Version als Werk des Jeremias bezeichnete, als integrierende Bestandtheile dieses Propheten angesehen und behandelt hat.

Dies wird zur Gewissheit, wenn ich im Nachfolgenden beweise, dass der Kanon des Junilius mit dem des Theodor von Mopsuestia identisch ist. Denn einerseits betrachtete letzterer die Septuaginta als autoritative Uebersetzung, andererseits galt sein Ansehen in der Schule zu Nisibis als unanfechtbar. Zudem ist uns selbst von Theodors bittersten Gegnern nirgends berichtet, dass er Baruch oder die Klagelieder verworfen habe (§ 51).

353. Diese Bemerkung nehme ich, meiner Untersuchung vorgreifend, auch für das Buch Tobias in Anspruch, das ich, abweichend von allen Ausgaben und den meisten Handschriften, unter die historischen Bücher zweiter Klasse (I c. 3) mitaufgenommen habe.

Warum sollte unser Autor Tobias als Buch nullius auctoritatis betrachtet haben, nachdem die anderen, selbst die jüngeren sogenannten deuterokanonischen Schriften, in die zweite Klasse eingereiht sind (I c. 3 und 5)? Hatten sich ja doch Tobias, Weisheit und Sirach als Sittenspiegel ganz besonders empfohlen, und genoss das letztgenannte Buch nach I c. 5 das Ansehen einer kanonischen Schrift, war also perfectae auctoritatis.

Ich habe aber auch positive Gründe innerer und äusserer Art, welche meine Zweifel an der gänzlichen Ausschliessung des Buches Tobias aus dem junilischen Verzeichnisse der heiligen Schriften rechtfertigen und es zur Gewissheit erheben, dass dasselbe in lib. I c. 3 unter die Bücher zweiter Klasse zu setzen ist. Dafür spricht vor allem die Erscheinung, dass sich Junilius zur Begründung seiner Angelologie auf Tobias beruft. Nach seiner Darlegung besorgt nemlich Gott die Regierung der Welt, und zwar der vernünftigen Kreaturen, direkt durch seine Gesetzgebung

---

und der Brief Jeremiä.' Citate der Väter aus diesen Büchern s. bei Jahn, Einl. IV, 968 ff. Dies ist auch der Grund, warum Peter von Blois im zwölften Jahrhundert neben den drei Klassen Bücher des jüdischen Kanons in der vierten Klasse, wo er die deuterokanonischen Schriften aufzählt, das Buch Baruch übergeht und nur die obigen sechs nennt ,quos licet Judaei inter apocrypha separent, ecclesia tamen Christi inter divinos libros et honorat et praedicat'. Welte, Tüb. theol. Quartalschr. 1839 S. 253.

oder indirekt durch die Vermittlung der Engel und Menschen (II c. 3 und 5). Da sich nun diese Lehre hinsichtlich der Engel nicht ausdrücklich in der Bibel findet, wird sie durch ihre Stufenordnung und Dienstleistung zum Besten der Menschen, an erster Stelle mit dem Hinweis auf die Geschichte des Tobias, begründet und daraus geschlossen, dass dieselben Organe der besonderen göttlichen Weltregierung sind, indem sie durch Gehorsam gegen Gott ihre eigene Seligkeit wirken und durch Fürsorge für die Menschen deren Heil befördern (II c. 9). Tobias galt also unserem Autor als autoritatives Buch, da er es zur Begründung eines Dogmas benützte. Doch ist daraus nicht zu folgern, dass es zu den Schriften perfectae auctoritatis gehöre. Vielmehr ergibt sich durch Analogie der Schluss, dass er es, wie sämmtliche jüngere historische Bücher, in die zweite Klasse gestellt hat.

354. Angesichts dieser Erscheinung hoffte ich, Tobias in den älteren Codices an besagter Stelle zu finden. Meine Erwartung wurde jedoch nicht in ihrem ganzen Umfange erfüllt, aber auch nicht gänzlich getäuscht. Der Cod. rescript. S. Galli 908 wies, als ich die Stelle I c. 3 leserlich gemacht hatte, zu meinem Befremden das Buch nicht auf, wohl aber der dem neunten Jahrhundert angehörige Codex *J 1 sup.* der Ambrosiana. Hier steht ‚Tobiae I‘ im Texte des lib. I c. 3 unter den historischen Büchern der zweiten Klasse zwischen Job und Esdras, so zwar, dass das Wort ‚Tobiae‘, nicht aber die Zahl I durch darübergesetzte Punkte getilgt und zur Bestätigung dieser Ausmerzung nach ‚adiungunt plures‘ die Note VIII, d. i. die Anzahl der hier genannten historischen Bücher, am Rande beigesetzt ist. Da aber Tilgung und Zählung durch spätere Hand erfolgt sind [1], haben wir hier eine

[1] Dr. A. Ceriani, Dir. der Bibl. Ambrosiana, ist der Ansicht, dass bei der Tilgung und Numerierung mehrere Hände thätig gewesen seien. Nachdem ich ihn am 13. Mai 1877 um sein Urtheil hierüber gebeten hatte, antwortete er mir in höchst zuvorkommender Weise bereits am 15. desselben Monats: ‚Nota *VIII:* est in margine post vocem *plures,* et tum atramentum, tum forma literarum alia sunt ab iis textus, vetustissima tamen. Vox *tobie*.|: (with five dots over *tobie*) hac ratione reprobatur. Tria priora puncta incertum utrum prioris atramenti textus sint, an serioris, in colore atramenti eo inclino, ut diversi putem atramenti: duo super ie (with two dots over ie) aliud atramentum ac illud textus indicare videntur Nullum ex quinque punctis est atramenti notae *VIII:* . . . Nota tamen .|: pro numero *uno*

handschriftliche Bestätigung für die Einreihung des Buches Tobias ‚unter die nichtkanonischen Schriften der göttlichen Geschichte', wie Junilius sich ausdrückt.

355. Hieraus aber ergibt sich die Folgerung, dass das Buch Tobias im Originaltexte des Junilius stand. Allein durch ein Versehen der Abschreiber wurde es sehr frühzeitig, schon im ersten Jahrhundert der Abfassung der Instituta regularia, ausgelassen, wie aus dem Palimpsest von St. Gallen saec. VI ersichtlich ist. Dieser Verstoss kann so wenig befremden, wie die Auslassung des Zwölfpropheten-Buches im Verzeichnisse der kanonischen Schriften des Origenes, welches uns Eusebius aufbewahrt hat (h. e. VI, 25), wozu Valesius bemerkt: ‚Omissus est in hoc catalogo liber XII prophetarum. Quo factum est, ut cum viginti duos libros se numeraturum promiserit Origenes, unus duntaxat et viginti reperiantur' (Migne 20, 581). Das Fehlen des Buches Tobias in den meisten uns erhaltenen Junilius-Handschriften erklärt sich daraus, dass sie teils direkt oder indirekt mit dem fragmentarisch erhaltenen Quartanten von St. Gallen zusammenhängen, teils aus dem Codex Ambros. geflossen und jünger sind als die in sehr hohes Alter hinaufreichende Tilgung Tobiae (vgl. Ceriani), welche auf Grund jenes Cod. rescript. S. Galli oder einer ihm verwandten Handschrift vorgenommen wurde.

Das Buch Tobias findet sich auch im Kanon der Nestorianer, wie Ebedjesu, Metropolit von Soba und Armenien, bezeugt (Assem. III. I. 5. III. II. 236). Wenn sich nun auch in der Folge die Unterscheidung zwischen kanonischen und nichtkanonischen Büchern in dem Grade verwischte, als die alte Ueberlieferung und die Peschittho Einfluss gewannen und das Ansehen Theodors sank, so darf daraus doch wenigstens soviel gefolgert werden, dass Theodor

intacta relicta est. Doleo me nil certi pro punctis posse rescribere. Sed in huiusmodi haereo non raro et in aliis libris.' Bestimmter spricht sich Dr. Gustav Löwe aus, der im April 1878 die Güte hatte, den Codex auf mein Ersuchen nochmals zu prüfen. Nach seinem Urtheile rührt sowohl die Beisetzung der Note *VIII* als die Tilgung des *tobie* von zweiter Hand her. Die zwei letzten Punkte sind absolut mit derselben Tinte wie die Zahl *VIII* beigefügt. Die drei ersten Punkte sind etwas heller, aber wohl von derselben Hand, ehe sie von neuem eintauchte. Denn es ist sinnlos, dass der Corrector nur ie getilgt haben sollte.

das Buch Tobias nicht gänzlich verwarf und nicht geringer schätzte, als die übrigen Bücher jüngerer Abfassung.

Demnach enthält der Katalog des Junilius sämmtliche Schriften des katholischen Kanons, sowohl die sogenannten protokanonischen als die deuterokanonischen Bücher. Wollte aber Jemand hinsichtlich Baruch und Tobias noch Zweifel hegen, so bemerke ich im voraus, dass die Uebereinstimmung des junilischen und theodorischen Kanons hiedurch weder erschüttert noch berührt würde. Vgl. § 52 ff.

356. Das Verzeichniss der göttlichen Bücher des alten und neuen Testamentes stellt sich nach Junilius c. 3—7 also dar:

Perfectae auctoritatis.	Mediae auctoritatis. Vgl. hiemit Theod. Mops. § 56.	Nullius auctoritatis.
Δ In quibus libris divina continetur historia? I c. 3. M In XVII: Genesis I. Exodi I. Levitici I. Numerorum I. Deuteronomii I. Jesu Nave I. Judicum I. Ruth I. Regum secundum nos IIII (sec. Hebraeos II). Evangeliorum IIII. Actuum apostol. I.	Δ Nulli alii libri ad divinam historiam pertinent? I c. 3. M Adiungunt plures: Paralipomenon II. Job I. Tobiae I. Esdrae I. [1] Judith I. Esther I. Macchabaeorum II.	Δ Quae nullius auctoritatis sunt? I c. 7. M Reliqua omnia.
Δ In quibus libris prophetia suscipitur? I c. 4. M In XVII: Psalmorum liber I. Oseae liber I. Esaiae liber I. Joel liber I. Amos liber I. Abdiae liber I.	Ceterum de Johannis Apocalypsi apud orientales admodum dubitatur. I c. 4.	M Reliqua omnia.

[1] Zu Esdras gehört auch Nehemias. § 54 und 364.

Perfectae auctoritatis.	Mediae auctoritatis. Vgl. hiemit Theod. Mops. § 56.	Nullius auctoritatis.
Jonae liber I. Michaeae liber I. Naum liber I. Habacuc liber I. Sophoniae liber I. Hieremiae liber I.[1] Ezechiel liber I. Daniel liber I. Aggaei liber I. Zachariae liber I. Malachiae liber I.		
Δ In quibus libris proverbialis species accipitur? I c. 5. M In duobus: Salomonis proverbiorum liber I et Jesu, filii Sirach, liber I.	Δ Nullus alius liber huic speciei subditur? I c. 5. M Adiungunt quidam librum qui vocatur Sapientiae et Cantica canticorum.	Nec repperiuntur in proverbiali specie omnino cassata. I c. 7.
Δ Qui libri ad simplicem doctrinam pertinent? I c. 6. M Canonici XVII, i. e. Ecclesiastes liber I. Epistolae Pauli apostoli: ad Romanos I. ad Corinthios II. ad Galatas I. ad Ephesios I. ad Philippenses I. ad Colossenses I. ad Thessalonicenses II. ad Timotheum II. ad Titum I. ad Philemonem I. ad Hebraeos I. beati Petri ad gentes prima et beati Johannis prima.	Δ Nulli alii libri ad simplicem doctrinam pertinent? I c. 6. M Adiungunt quam plurimi quinque alias, quae apostolorum canonicae nuncupantur, i. e. Jacobi I. Petri secunda. Judae I. Johannis II.	M Reliqua omnia. I c. 7.

[1] Zu Hieremias gehören Threni und Baruch. § 352.

V.

Uebereinstimmung des theodorischen und junilischen Bibelkanons.

357. Junilius rechnet nur siebenzehn historische Bücher beider Testamente zum Kanon. Nach Aufzählung derselben schliesst er nicht weniger als neun, mit dem zu Esdras gehörigen Nehemias zehn Bücher des alten Testamentes, darunter Job, Hohes Lied, Paralipomena und Esdras, aus der Zahl der heiligen Schriften aus. Nachdem er sodann durch seine Schüler die Frage gestellt hat: Quare hi libri non inter canonicas scripturas currunt? gibt er die auffallende Antwort, dass auch bei den Hebräern dieser Unterschied bestanden habe: Quoniam apud Hebraeos quoque super hac differentia recipiebantur, sicut Hieronymus ceterique testantur. Allein die Berufung auf den Kanon der Juden, auf Hieronymus und die übrigen Autoritäten ist in dieser Allgemeinheit falsch. Denn jene haben niemals sämmtliche hier genannte Schriften zu den Apokryphen gezählt, und Hieronymus hat dies nirgends in diesem Umfange behauptet. Ueber die Unrichtigkeit dieser Begründung haben sich schon Martianay (§ 345) und R. Simon (§ 346) ausgesprochen.

358. Ich wäre geneigt, obige Motivierung als Zusatz des Junilius anzusehen, wie er z. B. II c. 17 beifügt: ‚forma id est typus: in Graeco enim typus specialiter legitur.‘ Es ist schwer denkbar, dass sich der nisibenische Autor auf das Ansehen des Hieronymus berufen habe, da dieser eine vom ‚Exegeten‘ und darum auch von seinen getreuen Schülern vielgehasste Persönlichkeit gewesen und von jenem als unwissend in den heiligen Schriften, sowie als Erfinder der Lehre von der Erbsünde angefeindet worden ist (Photius cod. 177). Ueberdies verräth jene Berufung auf die Hebräer und auf Hieronymus so krasse Unwissenheit, dass R. Simon hieraus den Schluss zog, diese Stelle könne dem afrikanischen Bischofe nicht angehören, sie müsse gefälscht sein. Desto besser passt sie in den Mund des Quaestor sacri palatii, minder gut zu Paulus, dem gründlichen Kenner der biblischen Wissenschaften. So scheint es wenigstens.

Trotzdem trage ich Bedenken, diese Stelle aus dem griechi-

schen Originaltexte der biblischen Isagogik auszuschliessen oder auch nur die Berufung auf Hieronymus dem Junilius allein zuzueignen. Denn erstlich versichert er in der Widmung an Primasius, dass nur die Uebersetzung und die Umgestaltung in die dialogisch-katechetische Form sein Werk sei, und lässt sich nirgends eine vollständige Frage und Antwort als sein Eigentum nachweisen. Sodann setzt sogar jene fehlerhafte Antwort mehr Kenntniss in der Geschichte des jüdischen und christlichen Kanons voraus, als sich von einem Laien erwarten lässt. Denn jene Zurückführung auf eine Differenz der göttlichen Schriften bei den Hebräern und auf das Zeugniss des Hieronymus und der anderen Kirchenschriftsteller hat insofern Berechtigung, als erstere ausser den kanonischen Büchern auch noch andere als göttlich inspiriert ansahen, und als ‚Hieronymus und die übrigen' im Anschluss an die Juden in der Theorie einen engeren Kanon vortrugen [1], während sie ihm in der Praxis eine weitere Ausdehnung gaben. Endlich aber dürfen Interpolationen nicht vorausgesetzt, sondern sie müssen bewiesen werden. Das Gleiche gilt hier; zu einem vollgiltigen Beweise aber reichen obige Gründe nicht aus.

359. Ich halte desshalb daran fest: Jene Worte gehören dem Paulus von Nisibis an und standen in der griechischen Vorlage des Junilius. Das Kompendium der biblischen Isagogik verräth, wie ich schon oben (s. S. 290) bemerkt habe, die Absicht, die specifisch-theodorische Färbung und nestorianische Lehranschauung zu verwischen und die Sache der Theodorianer bei den Oströmern in möglichst günstiges Licht zu stellen. Auch hier zeigt sich diese Tendenz. Der Autor will offenbar zwischen den Ansichten Theodors und der Ueberlieferung der griechisch-römischen Kirche vermitteln. Daraus erklärt sich der Beisatz ‚sicut Hieronymus caterique testantur'. Und gerade zu diesem Zwecke mochten diese Worte in das griechische Original gesetzt sein, während sie höchst wahrscheinlich im syrischen Texte fehlten. Soviel geht aus der ganzen Aeusserung hervor, dass der engbegrenzte Kanon durch

[1] Cf. Hieron. praef. ad Sal.: Sicut Judith et Tobiae et Maccabaeorum libros legit quidem ecclesia, sed eos inter canonicas scripturas non recipit, sic et haec duo volumina (Sap. et Eccli.) legit ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem dogmatum confirmandam. Aehnlich in der Vorrede zu den Proverbien.

das Ansehen der Synagoge und der orthodoxen Kirche gestützt werden soll.

Auf der andern Seite aber hat die Berufung auf eine solche Unterscheidung der heiligen Bücher bei den Hebräern noch einen wichtigeren Grund. Wir haben nemlich hier, wie ich sogleich darthun werde, das nisibenische Verzeichniss der heiligen Schriften, wie es sich nach der Bibelkritik des Theodor von Mopsuestia gestaltet hat. Und von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet ist diese Begründung für die Ausschliessung jener Bücher aus dem Kanon nicht so widersinnig und mangelhaft, wie es beim ersten Anblicke scheint.

Ich habe im ersten Theile meiner Abhandlung auf die grosse Aehnlichkeit und nahe Verwandtschaft zwischen dem Inspirationsbegriff und biblischen Kanon des Theodor von Mopsuestia und der Juden (§ 66—70), namentlich des Flavius Josephus (§ 72 und 73), hingewiesen und wahrscheinlich gemacht, dass er in seiner Bibelkritik dem letzteren gefolgt ist, wesshalb er denn auch, wie wegen seiner jüdisch-rationalisierenden Exegese überhaupt, den Vorwurf des Judaismus verdient hat. Wie die Juden eine doppelte Klasse göttlicher Bücher unterschieden, zum Kanon gehörige, vom Geiste der Prophetie durchwehte, und ausserkanonische, aber vom Geiste der Erkenntniss und Weisheit eingegebene Schriften, so auch Theodor von Mopsuestia und dieses nisibenische Verzeichniss der heiligen Bücher.

Bei jener Motivierung gewann man, wenigstens mit einem Scheine von Wahrheit, noch Platz für Job und Hohes Lied, welche nach Theodors vernichtender Kritik schwer unterzubringen waren.

Darauf also führt die obige Begründung für die Eintheilung in kanonische und ausserkanonische Bücher zurück. Was von den historischen Büchern (I c. 3) gesagt ist, das gilt in gleicher Weise auch von den in zweiter Kategorie stehenden Schriften der prophetischen, proverbialen und einfach didaktischen Redegattung (I c. 4—6).

360. Während unser Autor I c. 3—6 göttliche Schriften unterscheidet, welche teils im Kanon teils ausser dem Kanon stehen, nennt er sie I c. 7 göttliche Bücher vollkommener und mittlerer Autorität. Martianay ist der Ansicht, dass er sich hier richtiger ausgedrückt hat als dort, indem er den ‚deuterokanoni-

schen' (ausserkanonischen) Büchern wohl einen geringeren Grad der Autorität zuschreibt, als den ,protokanonischen' (kanonischen), sie aber noch im Verzeichnisse der heiligen Bücher belässt; andere hingegen haben hierin eine ganz verschiedene Eintheilung gefunden [1].

Allerdings sollte man erwarten, dass der nisibenische Autor die Bücher ,qui non inter canonicas scripturas currunt' (I c. 3) als Bücher nullius auctoritatis bezeichnen würde; allein er stellt sich I c. 7 auf Seiten der ,plures, qui Paral. II, Job I, Tob. I, Esdrae I, Judith I, Esther I, Macchab. II ad divinam historiam adiungunt' und nennt sie Bücher mediae auctoritatis, misst ihnen also geringeres Ansehen bei, ohne sie jedoch förmlich aus dem Kanon auszuschliessen. Er will nicht gesagt haben, dass nur die kanonisch genannten Bücher, die ohne jeden Widerspruch zum Kanon gerechnet und als Richtschnur des Glaubens angesehen werden, göttliche seien, sondern auch die ,ausserkanonischen', welche noch in Zweifel gezogen werden, als Antilegomena einen geringeren Grad Autorität geniessen und darum Schriften mediae auctoritatis heissen. Sie sind immerhin göttlichen Ursprungs und gehören darum ad divinam historiam (I c. 3) und zur Reihe divinorum librorum (I c. 7). Man hat solche in der Geschichte des Kanons nicht unpassend deuterokanonische genannt [2].

361. Dieses Schwanken und diese anscheinend widersprechende Darstellung erklärt sich daraus: Paulus theilt I c. 3—6 das Verzeichniss der heiligen Schriften nach dem Bibelkanon des Theodor von Mopsuestia mit, trägt aber I c. 7 die traditionelle Lehranschauung der altsyrischen und der griechisch-römischen Kirche vor. Freilich stimmte diese Definition und Eintheilung nicht mit all den in I c. 3—6 aus dem Kanon ausgeschlossenen Büchern überein und war ebenso unzutreffend, als die eben besprochene Berufung auf den Kanon der Juden und das Zeugniss des Hieronymus.

---

[1] Milder drückt sich E. Reuss a. a. O. S. 53 nach Aufführung der zu den vier species dictionis gezählten Bücher aus: Am Schlusse wird eine andere Eintheilung gemacht in libri perf. auct. etc.

[2] Die Beseitigung des Doppelkanons bei den Vätern und der Benennung ,protokanonische' und ,deuterokanonische' Schriften (Kaulen, Einl. in die heilige Schrift S. 20) stützt sich auf dogmatische Gründe und ist bequem, aber nicht historisch.

Gleichwohl hat auch diese mildere Auffassung in Theodors Werken einen Grund. Wollte er ja doch selbst die Bücher, die er einer so flachen subjektiven Kritik unterzog (§ 56—58), hiemit nicht gänzlich aus der Sammlung der göttlichen Schriften ausgeschlossen wissen. Nach seinem Inspirationsbegriff und seiner Beurtheilung jener Bücher konnten dieselben allerdings nicht mehr perfectae auctoritatis sein und sanken zur mittleren Klasse herab (§ 69). Immerhin aber betrachtete er sie noch als göttlich inspirierte, wenn auch nicht vom Geiste der Prophetie eingegebene Schriften. Es lag also in seiner Absicht, ihnen noch einen Platz unter den heiligen Schriften einzuräumen, und so konnte sie Paulus auch von diesem Gesichtspunkte aus mediae auctoritatis nennen.

Das Nähere ergibt sich aus § 366—368.

362. Zu den ‚ausserkanonischen' Büchern finden wir I c. 3—6 eine ungewöhnlich grosse Anzahl Schriften gerechnet: von der historischen Redegattung die zwei Bücher Paralipomenon, das Buch Job, Tobias, Esdras (mit Nehemias), Judith, Esther und die zwei der Makkabäer; von der prophetischen Gattung die Apokalypse des Johannes, von der proverbialen das Buch der Weisheit und das Hohe Lied, von der einfach didaktischen die katholischen Briefe des Jakobus, den zweiten des Petrus, den des Judas, den zweiten und dritten des Johannes.

Ein vergleichender Blick auf den im ersten Theile klargestellten Kanon des Theodor von Mopsuestia (§ 56) zeigt, dass zwischen ihm und Junilius hierin vollständige Uebereinstimmung herrscht. Dieselben Bücher, welche Theodor, um mit Leontius von Byzanz zu reden, ‚aus der gottbestimmten Zahl der heiligen Bücher ausschied' (§ 51)[1], hat Junilius als nicht zum Kanon zählende Schriften bezeichnet I c. 3—6, und I c. 7 als ‚göttliche Bücher mediae auctoritatis' in die zweite Klasse gestellt.

Da ich ihr beiderseitiges Bücherverzeichniss bereits ausführlich dargelegt und begründet habe, das des Theodor von § 51—73, das des Junilius von § 351—356, kann ich mich bei meiner weiteren Beweisführung kurz fassen. Indem ich mich auf jene Dar-

[1] Wo die Quellenangabe in der Folge fehlt, steht sie in den beigefügten §§ des ersten Theiles meiner Schrift.

stellung beziehe, werde ich mich auf wenige Belegstellen beschränken, hingegen noch manche befremdende Erscheinungen im Bücherkataloge des Paulus von Nisibis erklären.

363. Am wenigsten anstössig ist es, wenn die Bücher, welche niemals im masorethischen Kanon standen: Tobias, Judith, die zwei der Makkabäer und Weisheit, aus dem Kanon ausgeschlossen sind. Denn sie gehören zu den jüngsten Schriften des alten Testamentes, haben in der Kirche aus Mangel allgemeiner Verbreitung und apologetisch-polemischer Brauchbarkeit gegen die Juden, sowie aus Scheu vor jeder auch nur scheinbaren Neuerung in Dingen des Glaubens nur allmählig allgemeine Anerkennung gefunden und sind in den Verzeichnissen der heiligen Bücher von Melito von Sardes bis lange nach den Synoden von Hippo (393) und Karthago (397 und 419) nicht aufgezählt. Noch Leontius von Byzanz, der scharfe Censor Theodors, hat Tobias, Judith, Esther, Sirach, Weisheit und die zwei Bücher der Makkabäer in seinem Bücherkataloge nicht aufgeführt, weil er die *κανονιζόμενα βιβλία ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* des alten Testaments auf Grund des hebräischen Kanons mittheilt (§ 53). Aus diesem seinem Bücherverzeichnisse im Zusammenhalt mit seinem Berichte über Theodors masslose Bibelkritik hat sich uns mit logischer Consequenz der Schluss ergeben, dass auch Theodor Tobias, Judith, Weisheit und die zwei Bücher der Makkabäer nicht zum ‚Kanon' gerechnet hat (§ 54). Das Gleiche gilt vom Buche Esther, das zur folgenden Gruppe gehört.

364. Auffallender ist die Erscheinung, dass auch die zwei Bücher der Paralipomena, Esdras und Esther als ausserkanonische Schriften (I c. 3) und libri mediae auctoritatis (I c. 7) aufgeführt sind. In der Geschichte des Kanons lässt sich diese Ausscheidung nicht anders als durch Zurückgehen auf die von Theodor von Mopsuestia geübte Bibelkritik erklären. Leontius bezeugt, dass er die zwei Bücher der Chronik und Esdras aus der gottbestimmten Zahl der heiligen Schriften ausgeschieden hat. Τὰς γοῦν Παραλειπομένας ὡσαύτως κακὸν κακῷ προστιθεὶς πρώτην τε καὶ δευτέραν Ἔσδραν τε πρὸς ταῖς εἰρημέναις ἐξέβαλεν (§ 51). Ohne Zweifel haben wir unter dem Buche Esdras[1] bei Junilius wie bei Theodor (§ 54)

[1] Mehrere Codices haben ausdrücklich ‚Esdrae primum' zur Ausscheidung des apokryphen (3. und 4.) Buches Esdras.

auch das Buch Nehemias oder das zweite Buch Esdras mitzuverstehen, welches mit jenem wahrscheinlich ursprünglich ein Buch bildete, sicher aber von den Juden zu ersterem gerechnet und darum auch bei vielen christlichen Schriftstellern nicht namentlich genannt worden ist[1]. Eben dies geschieht in der Προθεωρία zur Synopsis des Chrysostomus, wie aus dem beigefügten Inhalte des Buches Esdras zu ersehen ist, den der Verfasser also bestimmt[2]: ‚Nachdem die Juden wegen ihrer Vergehungen nach Babylon geführt waren und 70 Jahre lang in Knechtschaft geschmachtet hatten, wendete sich Gott gnädig zu ihnen und erweckte den Perserkönig Cyrus, dessen Bildungsgang Xenophon beschrieben hat, um die Gefangenen in die Heimat zu entlassen. Καὶ ἀφέντος ἐπανῆλθον ἡγουμένου τοῦ Ἔσδρα, τοῦ Νεεμίου, τοῦ Ζοροβάβελ. Καὶ τὴν ἐπάνοδον ταύτην γράφει ὁ Ἔσδρας, ὡς ἐπανελθόντες ἐκ δευτέρου τὸν ναὸν ᾠκοδόμησαν καὶ τὴν πόλιν ἀνέστησαν.' Hieraus ergibt sich der Schluss auf das gleiche Verfahren des Theodor.

Wie die Bücher der Chronik und Esdras, ebenso hat Theodor ohne Zweifel auch das Buch Esther beurtheilt, welches Leontius in seinem Bücherverzeichnisse übergeht. Das eben ist der Grund, warum er es nicht unter den von Theodor verworfenen heiligen Büchern erwähnt. Denn wie könnte er demselben ein Verfahren zum Vorwurfe machen, das er selbst beobachtet und in seinem Kataloge als richtig anerkannt hat? Vgl. § 53. 54.

Esther wurde überhaupt in den Verzeichnissen der heiligen Schriften seit Melito von Sardes, der uns das älteste in der christlichen Kirche aufbewahrt hat (Euseb. h. e. IV, 26. Migne 20, 397), bald mit Stillschweigen übergangen, bald als zweifelhaft in die zweite Klasse der heiligen Schriften eingereiht. Der Inhalt und die griechischen Zusätze veranlassten die schwankenden Urtheile über den Werth des Buches bei den Juden, und die bei ihnen erhobenen Bedenken wirkten wieder zurück auf die Ansichten und die Bücherkataloge der christlichen Lehrer, so dass auch in der späteren Zeit nach dem Vorgange der Hebräer und des Me-

[1] Cyrill. Hieros. Catech. IV, 33: Ἔσδρα ἡ πρώτη καὶ ἡ δευτέρα μία λελόγισται παρ' Ἑβραίοις. Aehnlich schon Origenes bei Euseb. h. e. VI, 25: Ἔσδρας πρῶτος καὶ δεύτερος ἐν ἑνὶ Ἐζρᾶ, ὅ ἐστι βοηθός. Migne 20, 581.

[2] Migne T. 56 p. 315.

lito von Sardes die christlichen Schriftsteller Bedenken trugen, dasselbe in den Kanon der heiligen Bücher aufzunehmen.

Ueber die weitere Erklärung dieser Erscheinung habe ich mich hier nicht zu verbreiten (vgl. Herbst, Einl. I S. 13. Keil S. 623. Bleek S. 688). Es genügt, die Thatsache festgestellt zu haben, dass Leontius Esther in seinem Kataloge der kanonischen Bücher übergangen und aus diesem Grunde die Ausschliessung desselben aus der gottbestimmten Zahl der heiligen Bücher an Theodor nicht gerügt hat. Demnach haben Theodor und Junilius die zwei Bücher Paralipomenon, Esdras mit Nehemias und Esther gleichmässig aus dem Kanon ausgeschlossen. Ich habe diese Erscheinung § 65 ff. zu erklären versucht.

Wenn es richtig ist, dass die bis zu Flavius Josephus bestehende Sammlung der heiligen Bücher, welche den Charakter allgemeiner Anerkennung hatte und vom genannten Geschichtschreiber auf 22 angegeben wurde (§ 72), die fraglichen fünf nicht umfasste: so ist von diesem Standpunkte aus das Verfahren ganz berechtigt und consequent, diese fünf jüngeren Bücher, die beiden der Chronik, Esdras, Nehemias und Esther, nicht in den Kanon zu setzen [1], sondern mit zu den deuterokanonischen Büchern zu rechnen, sofern auch sie, wie Flavius Josephus sagt, erst seit der Regierung des Artaxerxes verfasst, geringeres Ansehen genossen, als die früheren Schriften, weil keine unzweifelhafte, fortlaufende Prophetenreihe da sei. Es ist gar nicht unwahrscheinlich, dass Theodor von Mopsuestia dieser Auffassung gefolgt ist (§ 73 n. 5—8).

365. Unerhört in der Geschichte des Kanons ist es, wenn Junilius die Bücher Job und Hohes Lied, welche sich in der christlichen Kirche, ersteres auch in der Synagoge, immer allgemeiner Anerkennung erfreuten, als ausserkanonische Schriften bezeichnet (I c. 3 und 5) und sie in die zweite Klasse der heiligen Schriften (I c. 7) einreiht, während andererseits das Buch Jesu, des Sohnes Sirachs, als kanonisch in der ersten Klasse steht. Diese räthselhafte Erscheinung findet nur durch die biblische Kritik des Theodor von

[1] Indem Haneberg jene Ansicht vertritt, bemerkt er, Gesch. der bibl. Offenb. 2. Aufl. Regensb. 1852 S. 710: ‚Die anderen fünf: 1. und 2. Chronik, Esra, Nehemia und Esther, gehören zu jenen, welche erst nach Josephus der Gebrauch immer mehr heiligte.‘

Mopsuestia ihre Erklärung, der nach dem Berichte des Leontius von Byzanz ausser andern Schriften auch Job und das Hohe Lied aus dem geheiligten Verzeichnisse der göttlichen Bücher ausgeschieden hat. Ἀποκρίνων δὲ ἐκ τοῦ θεοκρίτου τῶν ἱερῶν βίβλων ἀριθμοῦ τόν τε μέγαν τοῦ θεοῦ θεράποντα καὶ τῆς ἀνδρείας ἔμψυχον καὶ διὰ αἰῶνος ἀνάγραπτον στήλην τοῦ Ἰὼβ δυσὶ περί που χιλιάσι στίχων πλόνων καὶ διαγραφόμενος τὴν εἰς αὐτὸν τοῦ Πνεύματος συγγραφήν . . . ἀλλὰ γὰρ καὶ τὸ τῶν ἁγίων ἁγιώτατον τῶν ᾀσμάτων ᾆσμα . . . κατὰ τὴν πορνικὴν αὐτοῦ καὶ γνώμην καὶ γλῶσσαν ἐκλαβὼν ὁ θρασὺς καὶ ἄμετρος τὴν τόλμαν ἐκ τῶν ἁγίων βίβλων ἀπέτεμεν (§ 51). Die Akten des fünften allgemeinen Concils bestätigen diesen Bericht insofern, als Theodors Kritik und Erklärung dieser Schriften einer Verwerfung und Ausscheidung aus der Zahl der kanonischen Bücher gleichkommt. Denn wie kann ein dem platonischen Symposion nachgebildetes Hochzeitlied, das sinnliche Liebe feiert, die eheliche Verbindung Salomos mit einer chamitischen Braut rechtfertigt und dieser Schmeicheleien sagt, noch eine Stelle in der Sammlung der vom heiligen Geiste eingegebenen Schriften finden? (§ 58.) Wie kann das Buch Job im Kanon stehen, dessen erbauliche Lebensgeschichte der Verfasser aus Vorliebe zu den Dichtungen des Heidentums auf Kosten der historischen Wahrheit und des moralischen Inhaltes in überflüssige Worte und in das prunkende Gewand einer heidnischen Tragödie gekleidet hat, um seinen eigenen Ruhm zu erhöhen und das Lob seiner Kunstfertigkeit zu ernten? (§ 57.) Hiemit ist einerseits die herbe Sprache des Leontius gerechtfertigt, andererseits erklärt, warum diese Bücher nach der Auffassung Theodors und seiner Anhänger keinen Platz mehr im Kanon, d. h., in milderer Form ausgedrückt, unter den Schriften perfectae auctoritatis finden konnten.

366. Nach der an diesen Büchern von Theodor geübten Kritik nun sollte man erwarten, dass dieselben zu den Apokryphen gezählt und in die Kategorie der Schriften nullius auctoritatis eingereiht wären, während sie nach I c. 7 als Bücher mediae auctoritatis gelten. Man könnte versucht sein, diese Erscheinung einfach als eine Inconsequenz der Lehrer in Nisibis zu betrachten, oder als eine Missachtung der Autorität des Theodor. Es ist wahr, in späterer Zeit hielt man sich weniger streng an das Urtheil des Mephaschkono; aber damals, wo Paulus von Nisibis schrieb, galt sein Ansehen noch als unanfechtbar. Mehrere Gründe lassen sich

indess für die Einreihung beider Bücher in die zweite Klasse anführen (vgl. § 360 f.).

Vorerst machte sich der Einfluss der Peschittho geltend, die von alters her in Syrien im Gebrauch war und sicher schon vor dem vierten Jahrhundert auch unsere deuterokanonischen Schriften des alten Testamentes begriff. Da diese vulgata Syrorum editio ins graue Altertum hinaufreichte, konnte sie der spät geborene Nestorianismus natürlich schon von Anfang an bei Beurtheilung der göttlichen Schriften nicht unbeachtet lassen. Aus dem metrisch abgefassten Verzeichnisse der heiligen Schriften und kirchlichen Vorlesebücher von Ebedjesu ersehen wir, dass später weit mehr die Peschittho als das Ansehen Theodors für den nestorianischen Kanon massgebend war [1]. Ferner übte die Tradition der antiochenischen Schule, namentlich des Chrysostomus, Polychronius und Theodoret, welcher Theodors Kritik des Hohen Liedes scharf getadelt und widerlegt hatte [2] (§ 63) und in Nisibis hohes Ansehen genoss, mildernden und versöhnenden Einfluss auf die theologische Richtung der Nestorianer und die Aufstellungen Theodors aus. Man wollte und konnte nicht mit der ganzen christlichen Vergangenheit brechen. Endlich aber erklärt sich die in Frage stehende Erscheinung aus der Tendenz der theodorischen Bibelkritik selbst.

367. Wirft man nemlich die Frage auf, ob es in der Absicht Theodors lag, jene Bücher aus der Sammlung der göttlichen Schriften gänzlich zu streichen, so müssen wir dieselbe verneinen. Erstlich wäre es schwer begreiflich, warum er Bücher, die er nicht zum Kanon rechnete, im Interesse des Glaubens und der sittlichen Erbauung hätte commentieren sollen. Von jenem Standpunkte aus musste er ihre Interpretation im voraus zurückweisen [3]. Das that er aber nicht. Er schrieb vielmehr Commentare über Job

[1] Assem. bibl. or. III. I. 4 sqq. III. II. 236 sqq. II. 282.

[2] Aehnliche Rüge widerfuhr Theodor hinsichtlich seiner Beurtheilung des Buches Job durch seinen Bruder Polychronius. S. hierüber die mir eben zu Handen kommende Schrift von O. Bardenhewer, Polychronius, Bruder Theodors von Mops. u. Bischof von Apamea. Freib. 1879 S. 38. 45. 49.

[3] Hienach ist Assemani zu berichtigen III. II. 236: Etsi enim haereticus homo in nonnullos ex laudatis libris commentaria scripsisse perhibetur, quorum et fragmenta apud auctores exstant, non tamen pro divinis scripturis eos habuit, sed veluti fabulosos, pagana sapientes et auribus Christianorum infandos traduxit.

und Hohes Lied, weil er sie im Kanon der Kirche vorfand und vom Geiste der göttlichen Weisheit eingegeben hielt. Allerdings waren sie nicht nach seinem Geschmacke verfasst. Darum übte er so masslose Kritik an ihnen, dass ihre Beurtheilung einer Ausstossung aus dem Kanon gleichkam. Aber das war nicht seine Absicht, als er zu ihrer Commentation schritt.

Im Gegentheile, er erklärte den Inhalt des Buches Job für nützlich und erbaulich; nur hätte der Verfasser, meinte er, das überflüssige Wortgepränge, in welches die herrliche Erzählung eingekleidet ist, bei Seite lassen sollen. Erat igitur satis idoneum supervacua quidem omnia verba auferre scripturae, quae autem ad significationem vitae eius necessaria erant exponere, quae omnia sufficiebant quemlibet ad meliora convertere et aemulatorem facere boni.

Selbst beim Hohen Lied, dessen σκοπός dahin abzielt, den missgünstigen Tadel der ehelichen Verbindung Salomos mit einer Chamitin zurückzuweisen, verwahrt er sich gegen die Unterstellung, dass es Unzucht predige. Zu seinem Verständnisse seien zwei Extreme zu meiden, es sei weder eine Mahnung zur Schamlosigkeit noch ein prophetisches Buch mit messianischem Inhalt. Quae omnia oportet legentes librum cogitando (?) nec ad impudicitiae hortationem putare esse conscriptionem sapientissimi et propter hoc odisse, nec collaudare codicem sicut habentem propheticam dictionem bonorum ecclesiae.

Ein dritter Grund, der hiefür spricht, ist die apologetische Tendenz, welche er bei der Interpretation verfolgte. Einerseits fand er diese Bücher im Kanon der antiochenischen Kirche, andererseits sah er, wie sie den Ungläubigen als Zielscheibe des Spottes dienten. Anstatt sie nun nach Inhalt und Form gegen die Angriffe der Heiden und Spötter zu schützen, gab er beim Buche Job die Form und beim Hohen Liede zugleich die geistige Beziehung auf die messianischen Güter der Kirche preis, wozu ihn überdies das Streben, streng grammatisch und historisch zu erklären, verleitete, während ihm zur Lösung der Schwierigkeiten nicht die richtigen Principien zur Seite standen. Der Verfasser des Buches Job schadete durch die poetische Einkleidung und die dramatische Anlage der Person des seligen Job und der nach ihm benannten Schrift in hohem Grade: ‚non in minimis

existimationi iusti nocuit apud eos, qui divinas scripturas non cum debita devotione iudicare solent et ex hoc multos fecit scripta inculpare et ad accusationem ea trahere beati Job.' Er setzt sich mit diesen Worten deutlich denen entgegen, welche die heiligen Schriften nicht mit der schuldigen Ehrfurcht zu beurtheilen pflegen, und verräth das Streben, die Angriffe auf ihre Autorität zu bekämpfen. Letztere aber kann, meint Theodor, nur durch ihre Einfalt und Tiefe, diese charakteristischen Eigenschaften der historischen Schriften, gewahrt werden: ,hanc scripturam composuit non cogitans, quod multa differentia est inter historiam iusti secundum divinae scripturae et simplicitatem et subtilitatem propositam et inter verba superflua et ad probationem conficta.'

Er konnte Job als historische Persönlichkeit um so weniger fallen lassen, da ihm, wie er bemerkt, der Prophet Ezechiel (14, 14. 20) einen ehrenvollen Platz neben Noe und Daniel angewiesen und ihn als Muster der Gerechtigkeit und Gebetskraft geschildert hatte (Mansi IX, 225).

368. Aus dieser Auffassung und Tendenz Theodors ergibt sich auch die Beantwortung der Frage, warum Junilius das Buch Job nicht als Lehrgedicht, wie das Hohe Lied, betrachtet, sondern ihm seinen Platz in der historischen Redegattung angewiesen habe. Nach jener Erklärung konnte Job nicht in die didaktische, das Hohe Lied nicht in die prophetische Gattung eingereiht werden.

Theodor hat sich die auch in neuerer Zeit viel behandelte[1] Frage beantwortet: Enthält das Buch Job eine freie philosophische Dichtung, oder liegt ihm eine geschichtliche Begebenheit zu Grunde? Die erste Frage, die von Rabbinern und christlichen Auslegern ohne zureichende Gründe schon oft bejaht wurde, hat er, wie aus den Fragmenten seines Commentars ersichtlich ist, entschieden verneint (§ 57). Er sieht mit den meisten älteren Auslegern Job nicht blos als historische Person an, sondern betrachtet auch den wesentlichen Inhalt des Buches als eine auf Thatsachen beruhende Geschichte. Die Neigung zu Fiktionen, sagt er, ist der alten Welt, welche den Stoff zu ihren Dichtungen aus der Mythologie oder Geschichte nahm, insbesondere aber den

[1] Vaihinger, die dichterischen Schriften des A. B. I B. Stuttgart 1856. Bleek, Einl. in das A. T., über das Buch Job.

Verfassern der biblischen Bücher fremd. Aber nicht blos die geschichtliche Wahrheit des Buches hält er aufrecht, er will ihm auch die dem historischen Stile entsprechende Form gewahrt wissen. Gerade desshalb verurtheilt er die dialogisch-dramatische Behandlung der Geschichte, weil sie der biblischen Einfachheit der Darstellung und der Tiefe des Sinnes Abbruch thue, das eigentümliche Gepräge des hellenischen Heidentums an sich trage und die Würde des Buches, sowie des geschilderten Gerechten schädige. Theodors ganze Tendenz zielt also auf Rechtfertigung des historischen Charakters des Buches ab. Er geht vom Satze aus, dass der Geschichtschreiber vom überlieferten Stoffe unbedingt abhängig ist. Je objektiver seine Darstellung, desto mehr Anspruch hat sie auf das Prädikat der Vollendung. Der geschichtliche Stoff aber ist im Buche Job von der Phantasie des Dichters erfasst, idealisiert und nach Willkür in Rede und Gegenrede ausgeführt. Dadurch leidet die geschichtliche Wahrheit und die Schönheit des historischen Stils, dessen charakteristischer Vorzug Einfalt der Form in Verbindung mit dem tiefsinnigen Inhalte ist. Dieses Verfahren ist verfehlt und erinnert an die hellenische Bildung des Verfassers. Nocuit historiae pulchritudini . . . Et iste autem cum invenisset et de beato Job historiam maximam et claram, quae in ore omnium similiter ferebatur non solum Israeliticae gentis, sed et aliorum hanc scripturam composuit etc. Nach Theodors Anschauung kann also das Buch Job nur in die Klasse der historischen Schriften eingereiht werden, in der wir es bei Junilius antreffen. Es enthält Geschichte, wenn auch in der vorliegenden Gestalt des Buches nicht alles Einzelne in geschichtlicher Form dargestellt ist.

Weder der Verfasser des Buches Job noch des Hohen Liedes haben die Gnade der Prophetie erhalten, welche dem Salomo auch nicht bei Abfassung der Proverbien und des Buches Ekklesiastes zur Seite stand (§ 66). Wie das Buch Job als Geschichte, so ist das Hohe Lied als Lehrgedicht aufzufassen. Als Brautlied aus Anlass der Vermählung Salomos mit der chamitischen Prinzessin hat es die Tendenz der Rechtfertigung Salomos gegen unverständige und böswillige Neider und Verleumder. Es hat, meint Theodor, nur privaten Charakter und ist in der Synagoge und Kirche niemals zur öffentlichen Vorlesung gekommen. Will man es aber,

wie ‚manche' thun, noch unter den heiligen Schriften belassen, so kann es nur unter den didaktischen Büchern eine Stelle finden und ist, nach seiner formellen Seite betrachtet, neben die Proverbien und Sirach zu setzen (I c. 5), wo es von jeher stand.

Diese unsere Auffassung wird durch das Zeugniss des Theodoret bestätigt, welcher seinen Lehrer Theodor in der Vorrede zu seinem Commentar über das Hohe Lied in den schärfsten Ausdrücken bekämpft, nicht weil er das genannte Buch gänzlich verwerfe und als unheilig und gottlos schildere, sondern weil ‚einige das Hohe Lied verdächtigen und seinen geistigen Sinn leugnen' (§ 63).

Alle diese Gründe gewinnen noch an Kraft, wenn wir erwägen, dass uns von Theodors Commentaren über das Buch Job und das Hohe Lied nur Fragmente in den Concilsakten vorliegen, wo selbstverständlich die krassesten Stellen zur Censur ausgehoben sind.

369. Während Junilius die übrigen sogenannten deuterokanonischen Bücher unter die Schriften der zweiten Klasse eingereiht hat, ist das Buch Jesu, des Sohnes Sirachs, unter die kanonischen Schriften und mit den Proverbien Salomos auf gleiche Linie gestellt (I c. 5).

Die Erklärungsgründe für diese Erscheinung liegen nicht ferne. Die Geschichte des Buches und seine Werthschätzung bei Juden und Christen sprechen für seine Einreihung in den Kanon. Die Gnomologie Josue ben-Sira's ben-Eliezer ist, um mit Delitzsch zu reden, das kostbarste Kleinod, welches uns aus der reichen Literatur der soferischen Zeit gerettet ist. Sie führte den Namen Meschalim im weiten, nationalen Sinne des Wortes. Das Buch kann für die Bekenntnissschrift, das symbolische Buch der alten Kirche gelten. Die ältesten palästinischen Autoritäten, wie es scheint, schon Simon Ben-Shetach (um 90), Bruder der Königin Salome, citieren es als kanonisch [1]. Im Talmud steht es B. Kamma 92 b als einziger Vertreter der didaktischen Bibelschriften neben dem Gesetz und den Propheten. Da sich Theodor in der höheren Kritik teils von historischen, teils von inneren Gründen leiten liess, so mögen nebstdem auch die Ansprüche, welche das Buch selbst

[1] Delitzsch, zur Gesch. der jüd. Poesie. Leipz. 1836 S. 20. 198.

auf die kanonische Würde erhebt, Grund und Veranlassung geworden sein, es den Proverbien Salomos gleichzustellen[1].

Dieser Anspruch war, wie oben angedeutet, durch die kirchliche Praxis noch unterstützt. Denn die σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ ward in den ersten christlichen Jahrhunderten beim Unterrichte der Katechumenen, dem auch Theodor seine Jugend- und Manneskraft widmete, vorzugsweise gebraucht und erhielt darum den Titel Ecclesiasticus, Kirchen- und Unterrichtsbuch, eine Bezeichnung, welche für die gnomenartige, an dogmatischen Lehren und moralischen Lebensregeln so reichhaltige Schrift ganz geeignet war. Sie ist eine Sammlung von Weisheitslehren aus dem ganzen Gebiete der Weisheit (chokma) in der Art der Sprüche Salomos, nur noch specieller als diese. Dem entsprechend haben schon Clemens von Alexandrien und Origenes das ursprünglich hebräisch verfasste Buch unter dem Namen Salomos citiert, und Hieronymus nannte es geradezu Proverbia, Meschalim (praef. in libr. Salom.). Auch Chrysostomus reiht es in der Einleitung zur Synopsis unter das συμβουλευτικὸν εἶδος und gibt ihm seinen Platz unmittelbar nach den Proverbien Salomos. Dies stimmt vollkommen zu Junilius I c. 5, wo ‚die Proverbien und das Buch Jesu, des Sohnes Sirachs', als die zwei kanonischen Schriften der proverbial-didaktischen Redegattung aufgeführt sind. Wir haben keine Nachricht und keinen Anhaltspunkt dafür, dass Theodor das Buch anders beurtheilt und behandelt hätte, als Chrysostomus[2].

Hiemit ist die Einreihung des liber Jesu, filii Sirach, unter die species proverbialis und unter die libri canonici oder perfectae auctoritatis nach dem Vorgange des Theodor von Mopsuestia genugsam motiviert.

370. Es erscheint beim ersten Anblick befremdend, dass die Psalmen im junilischen Bücherverzeichnisse zu den prophetischen Schriften gerechnet werden (I c. 4), während Theodor dieselben bis auf wenige im Literalsinn auf historische Ereignisse und Persönlichkeiten bezogen und desshalb der Censur des fünften ökumenischen Concils verfallen ist. Und doch ist die Einreihung des Psalters in eine andere species dictionis nach theodorischer

[1] Haevern. Einl. I. 1 S. 32. Keil, Lehrb. der Einl. 2. Aufl. S. 482.
[2] Ueber Conc. V oecum. coll. IV c. 63, Mansi IX, 223 vgl. § 66 Anm.

Auffassung nicht möglich. Denn erstens lässt er die historisch erklärten Psalmen messianischen Inhaltes, welche im neuen Testamente für Christus zeugen, im typischen Sinne von ihm gelten; sodann spricht er in seinen Commentaren zum Zwölfpropheten-Buche wiederholt den Gedanken aus, dass sämmtliche Propheten nichts anderes weissagten, als was schon David lange vorher im göttlichen Geiste verkündet hatte. Die Propheten erhielten ihre göttliche Berufung und Offenbarung blos zu dem Zwecke, die Weissagungen Davids, welche mannigfach an Inhalt waren und verschiedene Entwicklungsperioden des Reiches Gottes im alten Bunde betrafen, den jedesmaligen Zeitverhältnissen entsprechend, dem Volke der Erwählung unmittelbar vor ihrem Eintreffen neuerdings in Erinnerung zu bringen. Er bemerkt im Vorwort zum Commentare über Hoseas: Τά τε πόῤῥωθεν τῷ μακαρίῳ Δαυὶδ προειρημένα περὶ τῶν τῷ λαῷ συμβησομένων χαλεπῶν, τὴν ἀρχὴν ἐντεῦθεν ἐδέχετο . . . καθάπερ τινὰ ὑπόμνησιν ποιούμενον (τὸν Ὡσηέ) τῶν παρὰ τῷ Δαυὶδ πάλαι τε εἰρημένων καὶ πρόπαλαι κτλ.; und über Joel: ὧν (τῶν περὶ τὸν λαὸν ἐσομένων) ἀρχὴ μὲν γέγονε, καθὰ καὶ πρότερον ἔφην, ὁ μακάριος Δαυὶδ πάλαι καὶ πρόπαλαι καὶ πολὺ πρὸ τῆς τῶν πραγμάτων ἐκβάσεως ἅπαντα τὰ περὶ τὸν λαὸν ἐσόμενα κατὰ διαφόρους καιροὺς εἰρηκώς· τὸ αὐτὸ καὶ παρὰ τῶν λοιπῶν ἐγίνετο προφητῶν τὰ παρ' ἐκείνου πρὸ πολλῶν ῥηθέντα τῶν χρόνων ὕστερον λεγόντων, καὶ πρὸς αὐτῇ γε τῇ πραγμάτων ἐκβάσει μικροῦ (§ 91).

371. Beim neuen Testamente verfährt Junilius im ganzen conservativer. Er rechnet hier zu den nichtkanonischen Büchern die Apokalypse (I c. 4) und die fünf jüngeren katholischen Briefe, nemlich den Brief des Jakobus, den zweiten des Petrus, den des Judas, den zweiten und dritten des Johannes (I c. 6). Diese Schriften gehören also in die zweite Klasse und sind mediae auctoritatis (I c. 7).

Die hier in die Augen springende Eigentümlichkeit ist die Herabsetzung des Briefes Jakobi in die zweite Kategorie der göttlichen Bücher. Denn die ganze antiochenische Schule, Chrysostomus an der Spitze, und die Syrer überhaupt betrachteten diese Schrift als kanonisch, nahmen aber die vier letztgenannten Briefe nicht an [1] und commentierten sie auch nicht. Noch allgemeiner

[1] Vgl. Credner (Volkmar) a. a. O. S. 261 u. o. § 350.

ist bei den Orientalen die Ausschliessung der Apokalypse aus dem Kanon. Junilius verleiht diesem Gedanken richtigen Ausdruck, wenn er schreibt: Ceterum de Johannis Apokalypsi apud orientales admodum dubitatur. Wenn also Theodor die Apokalypse, woran nicht zu zweifeln ist, aus der Zahl der kanonischen Bücher ausgeschlossen hat, so folgte er hiemit nur der allgemeinen Praxis der griechischen und syrischen Kirche. Obige Bemerkung klingt wie ein glossenhafter Zusatz des Junilius oder Primasius, welcher zur Vervollständigung des Bücherverzeichnisses bei den Abendländern nicht entbehrt werden konnte. Allein hier gilt dasselbe wie bei der § 358 besprochenen Begründung für die Ausschliessung der historischen Bücher aus dem Kanon. Es sind Worte des Paulus von Nisibis, die im syrischen Originale stehen konnten, um den Zöglingen der Schule vollständige Kenntniss über Beurtheilung der heiligen Bücher in der ganzen christlichen Kirche zu geben; wahrscheinlicher aber waren sie im griechischen Texte beigesetzt, um dem Buche desto leichteren Eingang bei den Griechen und Occidentalen zu sichern. Dass unser Autor und die Schule, welche er vertrat, der Apokalypse sehr wenig Ansehen zugeschrieben haben, dafür spricht ihre gänzliche Auslassung bei Aufzählung der Bücher des neuen Testamentes (I c. 10) und ihre derartige Erwähnung bei den drei Stufen der Autorität, als ob es bei der prophetischen Redegattung gar kein Buch mediae auctoritatis gäbe (I c. 7).

372. Wie sich der Kanon des Theodor zu dem junilischen Bücherverzeichnisse des neuen Testamentes verhält, geht aus dem hervor, was wir oben bei Würdigung des Berichtes des Leontius hierüber gesagt haben (§ 55). Theodor rechnete so wenig wie Junilius die Apokalypse und die fünf jüngeren katholischen Briefe zu den kanonischen Büchern. Die Verwerfung des Briefes Jakobi und der folgenden vier katholischen Episteln bezeugt Leontius ausdrücklich mit den Worten: *αὐτήν τε τοῦ μεγάλου Ἰακώβου τὴν ἐπιστολὴν καὶ τὰς ἑξῆς τῶν ἄλλων ἀποκηρύττει καθολικάς*. Doch ist hieraus nicht zu folgern, dass Theodor alle sieben katholischen Briefe aus der öffentlichen Vorlesung ausgeschlossen habe. Hätte er auch den ersten Brief Petri und den ersten Johannis, welche in der orientalischen Kirche allgemein als kanonisch galten, aus der Sammlung der heiligen Bücher getilgt, so würde sie Leontius so

sicher wie den Jakobusbrief ausdrücklich genannt haben. Bei den vier jüngeren Briefen und der Apokalypse konnte er hievon Umgang nehmen, da ihre Verwerfung und Ausschliessung bei den Griechen nichts Ausserordentliches war. Das Nähere siehe § 55 und § 64. Uebrigens würde der Schluss durch Analogie von der Uebereinstimmung des alttestamentlichen Kanons auf den neutestamentlichen zum Beweise genügen, dass Theodor nicht alle sieben, sondern nur die fünf hier genannten katholischen Briefe verworfen hat, so dass also auch im neuen Testamente zwischen ihm und Junilius vollständige Uebereinstimmung herrscht.

373. Zur Erhärtung des Gesagten diene noch Folgendes. Die Apokalypse wurde bei den Orientalen nicht unter den kanonischen Büchern aufgeführt. Cyrill von Jerusalem will nicht einmal die private Lesung derselben gestatten (Catech. IV, 33), um die Katechumenen vor der drohenden Gefahr des Manichäismus zu schützen. Doch hat er sich Catech. X, 3 wieder auf sie bezogen. Auch das im sechzigsten Kanon des Concils von Laodicea (um 363) aufgeführte Bücherverzeichniss enthält die Apokalypse nicht. Athanasius von Alexandrien rechnete sie im Anschluss an die Occidentalen zum Kanon, Gregor von Nazianz aber überging sie in seinem metrisch verfassten Verzeichnisse der kanonischen Schriften (carm. 33). Gleicher Gesinnung hierüber war sein Freund und Zeitgenosse Amphilochius († um 395), Bischof von Ikonium in Lykaonien, der den Gedanken des Junilius mit den Worten gibt: τὴν δὲ ἀποκάλυψιν Ἰωάννου πάλιν τινὲς μὲν ἐγκρίνουσιν, οἱ δὲ πλείονες δέ γε νόθην λέγουσιν (Gal. bibl. VI, 503)[1]. In dem unter antiochenischem Einfluss entstandenen Bücherverzeichnisse des Anastasius Sinaita (um 650) und der Stichometrie des Nicephorus, Patriarchen von Constantinopel († 828), wird die Apokalypse dort mit Stillschweigen übergangen, hier unter die zweifelhaften Schriften gesetzt[2].

374. Johannes Chrysostomus hat nach den Untersuchungen Montfaucons[3] weder die Apokalypse noch die vier letzten katholischen Briefe jemals in seinen Schriften gebraucht. In all seinen

[1] Credner, ed. Volkmar, Gesch. des neutest. Kanons. Berlin 1860 S. 213. 217. 220. 227 f. 240. 242. Ueber den 60. Kan. der Syn. von Laod. s. S. 219.

[2] Credner, zur Gesch. des Kanons. Halle 1847 S. 97—147.

[3] Diatr. in Synops. Joh. Chrys. opp. VI, 308. Migne 56, 307 sqq.

Werken ist, wie sich bei sorgfältiger Prüfung ergeben hat, nicht eine Stelle aus den genannten Büchern entnommen, obwohl ihm die Apokalypse viele passende Texte zur sittlichen Erbauung, die er in seinen Homilien zumal anstrebte, hätte bieten können. Es ist darum kein Versehen, wenn dieselbe in der Protheoria ausgelassen ist, wo am Schlusse die 14 Briefe Pauli, die vier Evangelien, die Apostelgeschichte und drei katholische Briefe (καὶ τῶν καθολικῶν ἐπιστολαὶ τρεῖς) zum Kanon gerechnet werden. Das Gleiche gilt von der ganzen Schule, vor allem von Theodor, der einen strengeren, freilich subjektiven Massstab bei der Beurtheilung anzulegen pflegte. Ich habe die in seinen erhaltenen Werken angezogenen Schriftstellen aufmerksam beobachtet und gefunden, dass Theodor keine deuterokanonische Schrift und überhaupt keines der heiligen Bücher allegiert, welche er nach Leontius von Byzanz (§ 51) verworfen haben soll [1].

Noch zur Zeit des Kaisers Justinian waren die vier letzten katholischen Briefe weder bei den Syrern noch bei den Lehrern antiochenischer Richtung angenommen. Der Nestorianer Kosmas Indicopleustes, der um diese Zeit schrieb, bezeugt dies mit den Worten: Παρὰ Σύροις δὲ εἰ μὴ αἱ τρεῖς μόναι αἱ προγεγραμμέναι οὐχ εὑρίσκονται. λέγω δὴ Ἰακώβου καὶ Πέτρου καὶ Ἰωάννου· αἱ ἄλλαι γὰρ οὐδὲ κεῖνται παρὰ αὐτοῖς [2]. Aus seinen Worten ist zu ersehen, dass diese Bücher im Kanon der syrischen Kirche aus dem Grunde fehlten, weil sie in der Peschittho nicht standen. Auch hält sie Kosmas für entbehrlich, da die allgemein anerkannten für Erkenntniss der christlichen Wahrheit ausreichend seien. Da nun also der Brief des Jakobus in der Peschittho und im syrischen Kanon stand, kann seine nachherige Ausschliessung, wie sie uns bei Paul von Nisibis begegnet, nur auf das abfällige Urtheil des hochverehrten Theodor zurückgeführt werden.

Hienach ist die Aufführung der neutestamentlichen Schriften I c. 10 zu bemessen: Evangelia quattuor, apostolicae epistolae et Actus, wobei es blos fraglich sein könnte, ob nach theodorischer Anschauung nur die 14 Briefe Pauli, der erste des Petrus und

[1] Für Sap. 16, 11 bei Migne 66, 615 ist Pred. 12, 7, ferner für Eccli. 11, 2 bei Migne p. 379 Pred. 11, 2 zu setzen.

[2] Gallandi, bibl. patr. IX, 535. Chrys. l. c.

Johannes, oder nach der alten syrischen Ueberlieferung auch der Jakobusbrief zu verstehen ist. Nach unserer Darlegung ist dieser so wenig darunter zu begreifen, wie die vier letzten Briefe des Petrus, Johannes und Judas und die mit Stillschweigen übergangene Apokalypse. In der Praxis verfuhr unser Autor übrigens anders als in der Theorie. Wie wir in II c. 9 eine Beziehung auf die Geschichte des Tobias gefunden haben, so begegnet uns II c. 17 die Stelle 2 Petr. 2, 4, ein Beweis, dass der Verfasser unter dem Einfluss der Tradition stand, die wenigstens auf Ephrem zurückreicht. Ein weiteres Citat aus den Büchern, welche Theodor aus dem Kanon ausgeschlossen hat (§ 56), findet sich bei Junilius nicht.

375. In der späteren Zeit, wo die hohe Verehrung und das Ansehen des Theodor von Mopsuestia gesunken war, ging man wieder auf die Peschittho und die alte Ueberlieferung zurück. Der im Jahre 1316 verfasste Bücherkatalog des Ebedjesu, nestorianischen Metropoliten von Soba (Nisibis) und Armenien, führt die drei Briefe des Jakobus, Petrus und Johannes in seinem Verzeichnisse der heiligen Bücher auf, nicht aber die vier übrigen katholischen Briefe und die Apokalypse, eben weil diese Bücher im Kanon der Peschittho ursprünglich fehlten (Assem. III. I. 8; III. II. 237. 239).

Demnach liegt bei Junilius auch nicht der Kanon der Peschittho zu Grunde. Augenfälliger noch ist der Unterschied beim alten Testamente sowohl zwischen Peschittho und Junilius, als zwischen diesem und Ebedjesu (Assem. III. 1. 5). Selbst das Hohe Lied und das Buch Job wurde in der Folge von nestorianischen Schriftstellern commentiert (Assem. III. I. 71. 72. 83. 148. 166).

Wir gelangen nach allem zum Resultate: Der Kanon des Junilius, von Paul von Nisibis überkommen, stellt genau den Kanon des Theodor von Mopsuestia dar.

Ein negativer Beweis für die Richtigkeit dieses Satzes ergibt sich aus der Thatsache, dass wir in der ganzen Geschichte des kirchlichen Kanons keinen andern Erklärungsgrund für das junilische Verzeichniss der heiligen Bücher finden. Es ist dies jedem Eingeweihten so bekannt, dass ich mich der Mühe überheben kann, aus den Bücherverzeichnissen seit Melito von Sardes bis

ins Mittelalter den näheren Beweis hiefür zu erbringen[1]. Sind auch die jüngeren Schriften und selbst Esther in der Regel bei Aufzählung der κανονιζόμενα mit Stillschweigen übergangen, so findet sich doch bei keinem Kirchenschriftsteller und in keinem Synodalkanon das Buch Job und das Hohe Lied ausgelassen oder unter die Antilegomena gezählt. Fast das Gleiche gilt für die Paralipomena und Esdras. Die Ausschliessung dieser Schriften aus dem Kanon bildet ein unterscheidendes Merkmal des junilischen Verzeichnisses und kann nur durch Zurückgehen auf Theodor von Mopsuestia erklärt werden.

376. Wollte man den Kanon des Junilius aus einer lateinischen Quelle ableiten, so wäre zunächst und einzig an Augustinus zu denken, als dessen Schüler Primasius, ja selbst Junilius bezeichnet worden ist. Allein die Verschiedenheit ist zu augenfällig, als dass sie verkannt werden könnte. Augustinus unterscheidet in seinem Werke De doctrina christiana lib. II c. 8 zwei Gattungen heiliger Schriften, historia und prophetae; Junilius aber zählt vier species dictionis. Das Hohe Lied behauptet dort, wie die Proverbien und Ekklesiastes, seine Stelle unter den salomonischen Schriften prophetischer Art; an ihrer Seite stehen Weisheit und Sirach, quoniam in auctoritatem recipi meruerunt. Sein Kanon des neuen Testamentes enthält die sieben katholischen Briefe und die Apokalypse. Die Unterscheidung kanonischer und ausserkanonischer göttlicher Bücher kennt Augustinus nicht. Der Eintheilung in Schriften perfectae und mediae auctoritatis nähert er sich erstlich einigermassen dadurch, dass er historische Bücher aufführt, welche eine fortlaufende und chronologisch geordnete Geschichtserzählung enthalten, wozu auch die zwei der Chronik gehören, und solche, welche ohne diese Ordnung nach der Zeitfolge und ohne wechselseitigen Zusammenhang sind, nemlich Job, Tobias, Judith, Esther, zwei der Makkabäer und zwei des Esdras; sodann dadurch, dass er die heiligen Schriften nach ihrer allgemeinen oder begrenzten Anerkennung unterscheidet. Allein bei allem Widerspruche, den sie erfahren, sind die von ihm namhaft gemachten Bücher immer-

[1] Vgl. die angeführten Werke von Kirchhofer, Credner, Reuss, Keil. Bleek, Reusch, Langen, Kaulen, Kleinert Abriss der Einl. ins A. T., Berlin 1879, u. a.

hin canonicae scripturae, und der Unterschied liegt bei ihnen nicht im Wesen und Ursprung, sondern in der Geschichte ihrer Verbreitung und Aufnahme.

377. Auf die Frage: Welches sind die Bücher nullius auctoritatis? gibt Junilius die lakonische Antwort: ‚Alle übrigen‘, d. h. alle I c. 3–6 nicht namhaft gemachten Bücher, die Apokryphen [1] im strengeren Sinne des Wortes, welche weder grundlegend für das Reich Gottes im alten und neuen Bunde, noch als Schriften zweiter Klasse zur Belehrung und Erbauung geeignet waren und überhaupt in Ermanglung göttlicher Inspiration im Verzeichnisse der ‚divini libri‘ keinen Platz fanden. Solche Apokryphen gibt es in drei Redegattungen, in der historischen, prophetischen und einfach belehrenden, nicht aber in der species proverbialis (§ 319). So fasse ich die bisher unverständliche Stelle [2] auf: ‚nec (reperiuntur) in proverbiali specie omnino cassata‘, indem ich ‚omnino cassata‘ als pluralen Objektsnominativ betrachte. Im griechischen Texte mochten die Worte lauten: οὐδὲ (εὑρίσκεται) ἐν τῷ παροιμιακῷ εἴδει πάντως ἀποκεκριμένα (scil. βιβλία) [3].

---

[1] Ἀπόκρυφα, νόθα, schädliche und verderbliche Bücher oder doch solche, welche nicht als Glaubensnorm und nicht als kirchliche Vorlesebücher dienen konnten, weil sie nicht göttlich inspiriert und daher ἀποκρυφῆς μᾶλλον ἢ ἀναγνώσεως ἄξια (Athan. Syn. opp. II, 55) waren.

[2] Reuss, Gesch. der hl. Schrift des N. T. Braunschw. 1874. 2. S. 53: ‚nullius auctoritatis, reliqui omnes, nach einer unverständlichen Aeusserung auch Cant. und Sap.‘

[3] Da sich in den Codices im ganzen c. 7 das Neutrum pluralis findet, wie ich es in meine Ausgabe aufgenommen habe, so scheint Junilius selbst den Text nicht verstanden zu haben, indem er mechanisch übersetzte und das Genus aller auf das vorausgehende βιβλία sich beziehenden Wörter im Lateinischen beibehielt, oder er schrieb divinorum voluminum wie c. 10. Die Väterbibliotheken stellten im ganzen Kapitel die Uebereinstimmung mit den vorausgehenden libri her, setzten aber statt cassata das sinnlose cessata. Das Lateinische mochte in der griechischen Vorlage lauten: M ‚Quia quaedam perfectae auctoritatis sunt, quaedam mediae, quaedam nullius‘: ὅτι τὰ μὲν (τινὰ μὲν) τελείου ἀξιώματός ἐστι, τὰ δὲ (τινὰ δὲ) μέσου, τὰ δὲ οὐδενός. Δ ‚Quae sunt perf. auct.‘: τίνα ἐστὶ τελ. ἀξ.; M ‚Quae canonica — numeravimus‘: ἃ κανονικὰ (κανονιζόμενα) — ἀνηριθμήσαμεν etc. Dem ganz entsprechend ‚omnino cassata‘: πάντως ἀποκεκριμένα oder auch διαγεγραμμένα, ἀποκεκηρυγμένα (ex publica lectione eliminata), ἐκβεβλημένα, ἐξειλημμένα, ἀποτετμημένα nach den von Leontius von Byzanz gebrauchten Ausdrücken: ἀποκρίνειν ἐκ τοῦ θεοκρίτου τῶν ἱερῶν βίβλων ἀριθμοῦ, πλύνειν καὶ διαγράφεσθαι τὴν συγγραφήν, ἀποκηρύττειν, ἐκβάλλειν, ἐκλαμβάνειν, ἀποτέμνειν (Migne 86, 1365 ff. Vgl. § 51).

378. Wollte man cassata als prädicativen Ablativ zu ‚in proverbiali specie‘ betrachten, so wäre hiemit diese ganze Redegattung verworfen und nicht blos Sap. und Cant., sondern auch Prov. und Sirach zu den Büchern nullius auctoritatis gezählt. Hiefür könnte ich anführen, dass Theodor nur drei species dictionis aufgestellt (§ 383) und dem Verfasser der Proverbien und des Buches ‚Ecclesiastica‘ den Geist der Prophetie abgesprochen hat. Dürfte man unter letzterem Ecclesiasticus statt Ecclesiastes verstehen (§ 66), so wäre für diese Meinung ein neuer Grund gewonnen und zugleich erklärt, warum die Proverbien I c. 9 nicht zu den metrischen Schriften des alten Testamentes gezählt sind. Allein ich kann dieser Auffassung nicht beipflichten und halte es mit der strengen Logik des Paulus von Nisibis für unvereinbar, dass er die species proverbialis der historia, prophetia und simplex doctrina beiordnet und dort wie hier ‚kanonische‘ und ‚nichtkanonische‘ Schriften aufzählt und schliesslich I c. 7 als ungiltig erklären sollte, was er oben in bestimmtester Form gelehrt hat.

Ebensowenig ist, wie ich glaube, der Ausdruck ‚plures‘ zu pressen, wenn er auf die Frage, welche Bücher mittlerer Autorität sind, antwortet: Quae adiungi a pluribus diximus. Ich verstehe hierunter nicht bloss die ‚ausserkanonischen‘ Bücher der historia (I c. 3), sondern auch ‚die bei den Orientalen sehr angezweifelte‘ Apokalypse des Johannes (I c. 4), die fünf jüngeren katholischen Briefe, welche ‚quam plurimi‘ zur simplex doctrina rechnen (I c. 6), und endlich die unter der schwächsten Formel ‚adiungunt quidam‘ in die species proverbialis eingereihten Bücher Weisheit und Hohes Lied. Letztere nehmen offenbar unter den Büchern mediae auctoritatis den tiefsten Rang ein, ohne jedoch nullius auctoritatis zu sein.

379. Junilius sagt also I c. 7: In der historischen und einfach belehrenden Redegattung finden sich die drei genannten Klassen heiliger Schriften, perfectae, mediae und nullius auctoritatis; in der prophetischen die zwei Klassen perfectae und nullius auctoritatis, nicht die zweite, wenn man nemlich von der in zweiter Kategorie stehenden Apokalypse absieht; in der proverbialen Gattung die zwei Klassen perfectae und mediae auctoritatis. Während sich also bei den drei erstgenannten species dictionis Schriften finden, welche Anspruch darauf machen, in die Zahl ‚der

göttlichen Bücher' eingereiht zu werden, ohne jedoch hierauf den geringsten Anspruch zu haben (omnino cassata), gibt es solche Apokryphen in der species proverbialis nicht. Für diese Auffassung spricht auch die Reihenfolge der drei Stufen der Autorität, nach deren Vorhandensein gefragt ist: *A* In omnibus speciebus dictionis hae differentiae inveniuntur? Da sich in der prophetischen Redegattung mit Einrechnung der Apokalypse ebenfalls die drei Klassen Bücher finden, wie in der historia und simplex doctrina, ist sie unmittelbar nach diesen beiden aufgeführt und gesagt: In der historischen und einfach belehrenden Redegattung findet sich die 1., 2. und 3. Klasse Bücher; in der prophetischen die 1. und 3., praeter apocalypsim nicht die 2.; in der proverbialen die 1. und 2., nicht die dritte Klasse.

380. In der That wäre es schwer, ἀπόκρυφα, νόθα von der proverbialen Redegattung namhaft zu machen, während sich für die drei anderen species dictionis ein langes Verzeichniss anführen liesse. Um sich die Apokryphen zu vergegenwärtigen, welche der nisibenische Autor im Auge hatte, muss man auf die aus syrisch-antiochenischer Quelle geflossenen Bücherkataloge zurückgehen.

Ich nenne beispielshalber aus der historischen Redegattung: das 3. und 4. Buch Esdras, das 3. Buch der Makkabäer, die Evangelien des Jakobus, Barnabas, Matthias, der Kindheit Jesu, die Thaten des Paulus; aus der prophetischen: die Apokalypse des Elias, Sophonias, Baruch, Zacharias, Esdras und des Paulus[1], das Testament des Moses und der zwölf Patriarchen; aus der einfach didaktischen: die Lehren der Apostel (διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων), die belehrenden Briefe (διδασκαλία) des Barnabas, Clemens, Ignatius, Polykarp und den Pastor des Hermas. Ich habe hiemit vorzugsweise Apokryphen angeführt[2], welche

---

[1] Die Apok. Pauli und das Ev. infantiae Christi wurden von manchen für kanonisch gehalten, aber bewährte Kirchenschriftsteller führen sie nicht auf. Assem. III. II. 240.

[2] Aus dem Verzeichnisse der 60 biblischen Schriften bei Anastasius Sin. sind auch ausgeschlossen: Sap. Salomonis, Sap. Sirach, vier Makkab., Esther, Judith, Tobit. Die beiden ersten kommen hier nicht in Betracht, da sie Junilius nicht unter die Bücher nullius auct. rechnet. Das ganze Verzeichniss theilt Cotelier mit, ed. Clericus, Amstel. 1724 p. 197.

Anastasius Sinaita, Mönch auf dem Berge Sinai und Priester (nicht Patriarch, um 650), mittheilt. In seinem aus Syrien stammenden[1] Bücherverzeichnisse werden, wie bei Junilius, die Schriften in drei Klassen getheilt: in kanonische, nichtkanonische und Apokryphen. Ebensowenig lässt sich eine von jenen apokryphen Schriften in die proverbialis species rechnen, welche Nicephorus, Patriarch von Constantinopel († 828), in seiner Stichometrie aufzählt, die antiochenischen Ursprungs ist und die biblischen Bücher, wie Junilius, unter drei Klassen gebracht hat: 1) solche, die kirchlich anerkannt und kanonisch sind; 2) Antilegomena, über welche noch Zweifel und Streit herrscht; 3) Apokrypha.

VI.

Redegattungen, Verfasser und Schreibart der heiligen Schriften.

381. Junilius theilt die heiligen Bücher in vier Redegattungen ein: historia, prophetia, species proverbialis und simpliciter docens (I c. 2). Die beiden letzteren species gehören, wie die Begriffsbestimmung I c. 5 und c. 6 zeigt, der didaktischen Darstellung an und tragen Glaubens- und Sittenlehren für die Gegenwart vor, sind also Arten derselben Gattung. Wäre diese Eintheilung in Rücksicht auf den hauptsächlichen Inhalt der hiezu gehörigen Bücher gemacht, so müsste sie als unlogisch bezeichnet werden. Allein dies ist nicht der Fall. Die didaktischen Bücher sind insofern in zwei species dictionis zerlegt, als sie teils in der figürlichen oder höheren, teils in der einfachen oder niederen Schreibart abgefasst sind. Ueberhaupt ist nicht der Inhalt der heiligen Schriften, sofern sie Geschichte, Prophetie und Belehrung vermitteln, der Eintheilungsgrund der vier Redegattungen, sondern die Darstellungsform und Schreibart. Daraus erklärt sich denn auch die Bemerkung I c. 3, dass der Geschichte die drei übrigen species dictionis, Prophetie, proverbiale und einfache Belehrung, jedoch immer in historischer Form, zu Grunde liegen, diesen dreien aber nicht die Geschichte. Gerade hierin bestehe der Vorzug der letzteren. Die historischen Einstreuungen aber, die uns in der

[1] S. Credner, ed. Volkmar, Gesch. d. neutest. Kanon. Berl. 1860 S. 240 ff.

prophetia (I c. 4) und simplex doctrina (I c. 6) per accidens begegnen, sind keine Geschichtserzählung, sondern nur eine Art Geschichte (velut quaedam historia) und dienen zur Bestätigung der Prophetie und zum Beweise des Lehrvortrags.

382. Diese Viertheilung der heiligen Schriften findet sich bei den Antiochenern nicht. Alle Lehrer der früheren und späteren Zeit haben durchweg die Dreitheilung. Chrysostomus unterscheidet in der Vorrede zur Synopsis des alten und neuen Testaments historische, didaktische und prophetische Schriften: *τῆς οὖν παλαιᾶς ἐστι τὸ μὲν ἱστορικὸν (εἶδος), τοῦτο δὴ ὃ προειρήκαμεν, τὸ δὲ συμβουλευτικὸν ὡς αἵ τε παροιμίαι καὶ ἡ τοῦ Σειρὰχ σοφία καὶ ὁ ἐκκλησιαστὴς καὶ τὰ ᾄσματα τῶν ᾀσμάτων. τὸ δὲ προφητικὸν ὡς οἱ δεκαὲξ λέγω προφῆται καὶ Ῥοὺθ καὶ Δαυίδ.* (Ueber Anastasius Sinaita und Nicephorus vgl. § 380.)

Doch sind die drei species dictionis unter sich gemischt, fährt Chrysostomus fort: *Εὕροι δ' ἄν τις τὰ εἴδη ταῦτα διῃρημένα ἀθρόως ἐν ἀλλήλοις ὄντα. Οἷόν τι λέγω, ἐν ταῖς ἱστορίαις εὕροι τις ἂν προφητείαν καὶ τῶν προφητῶν ἀκούσειεν ἂν πολλὰ ἱστορικὰ διαλεγομένων καὶ τὸ τῆς συμβουλῆς τε εἶδος καὶ τὸ τῆς παραινέσεως ἐν ἑκατέρῳ τούτων. ἔν τε τῇ προφητείᾳ ἔν τε τῇ ἱστορίᾳ. Πάντα δὲ ταῦτα, ὥςπερ ἔφθην εἰπών. εἰς ἓν βλέπει. τὴν τῶν ἀκουόντων διόρθωσιν*[1]. Diesen Gedanken betont Junilius wiederholt bei der historia, prophetia und simplex doctrina (I c. 3. 4. 6), hebt jedoch noch deutlicher als Chrysostomus das Formelle der Darstellung hervor, während er I c. 5 die Eigentümlichkeit der species proverbialis darin findet, dass mit ihr weder Geschichte noch Prophetie vermischt ist.

Letztere Bemerkung deckt sich mit der Lehre des Theodor von Mopsuestia, dass die Verfasser des Buches Job, der Sprüche, des Predigers und Hohen Liedes, um so mehr der Bücher Sirach und Weisheit, die Gabe der Prophetie nicht besessen, sondern, vom Geiste der Weisheit erleuchtet, nur Belehrung für die Mitwelt vermittelt hätten (§ 66).

383. Auch Theodor theilt die heiligen Schriften trichotomisch ein und erkennt nur diese drei Redegattungen an, wenn er seine Abneigung gegen das Hohe Lied damit begründet, dass es weder

[1] Mit dem letzten Satze vgl. Jun. I c. 6: Omnis quidem scriptura aliquid docet, sed sub aliis speciebus.

ein historisches noch prophetisches noch didaktisches Buch sei: Cum me piguisset cantica canticorum perlegere, quoniam neque secundum propheticam speciem exposita sunt neque secundum historiae traditionem, sicut scriptura regnorum, neque demonstrativae admonitionis studio [1] utuntur. Schon dieses Urtheil Theodors allein genügte, um das Hohe Lied entweder ganz aus dem Verzeichnisse der heiligen Bücher zu streichen, oder es in ein neues εἶδος zu verweisen. Ersteres wollte man nicht, um nicht mit der historischen Ueberlieferung der Synagoge und Kirche zu brechen und gegen das Urtheil anderer verehrten Lehrer der Schule zu verstossen, welche dem Hohen Liede grosses Ansehen zuschrieben. So entschied man sich denn für die zweite Alternative und brachte es unter dem εἶδος παροιμιακόν in Erwähnung.

384. Doch war dies nicht der Hauptgrund zur Aufstellung der species proverbialis. Die ganze exegetische Richtung und Hermeneutik der antiochenischen Schule, namentlich des Theodor von Mopsuestia legte dieselbe nahe. Im Gegensatz zu den Alexandrinern, welche den geschichtlichen Sinn abschwächten und nicht selten durch willkürliche Spiele der Phantasie, durch allegorische Deutungen verdrängten, setzten sich die Antiochener die Erforschung des historisch-grammatischen Sinnes zur Aufgabe. Indem sie die Methode der Allegoristen aufs heftigste bekämpften, entwickelte sich allmählig eine feste Theorie über Unterscheidung des Geschichtlichen und Bildlichen, des Idealen und Realen in den heiligen Schriften.

So tritt denn auch bei Junilius überall die Absicht hervor, zwischen Literalsinn und Allegorie eine scharfe Grenze zu ziehen. Diese Tendenz zeigt sich bei Viertheilung der Redegattungen, wo nicht sowohl der Inhalt als die Darstellungsform der Eintheilungsgrund ist, namentlich in Zerlegung des εἶδος συμβουλευτικόν in das εἶδος παροιμιακόν und ἁπλῶς διδακτικόν. Diesen Zweck verfolgt das ganze fünfte Kapitel des ersten Buches, von dem sogleich näher die Rede sein soll. Auch sonst begegnet uns die sorgfältige Unterscheidung des Literalsinnes in der eigentlichen (κατὰ λέξιν) und uneigentlichen Bedeutung der Worte (κατὰ τρόπον). Die bildliche Ausdrucksweise dient besonders zur Bezeichnung der göttlichen

[1] *Sic scripsi pro* demonstrativa admonitione studii. Mansi IX, 225.

Wirksamkeit, indem entweder seelische und körperliche Eigenschaften des Menschen figürlich von Gott ausgesagt oder menschliche Thätigkeiten auf Gott übertragen werden. Est alius figuratus modus, cum ex humanis operatio divina signatur. Δ Quot modis fit? M Duobus etc. I c. 19 sub fin. Die Nichtbeachtung dieser biblischen Redeweise führt zu anthropomorphischen Vorstellungen von Gott. In II c. 8 wird als sechster Unterschied der Gesetze angeführt, quod aliqua praecepta sicut sonant intelleguntur ut est ‚non moechaberis', aliqua autem non ut sonant sicut est ‚cum feceris eleemosynam, nesciat sinistra tua, quid faciat dextera tua'.

Ist der durch die metaphorisch-allegorische Darstellung verhüllte Gedanke herausgestellt, dann macht das Verständniss des Sinnes in der Regel keine Schwierigkeiten mehr. Darum sind die Bücher der prophetischen und proverbialen Redegattung nach der äusseren Einkleidung und Oberfläche betrachtet schwer, ihre Auffassung aber ist meistens leicht (I c. 4 sub fin. u. c. 5). Umgekehrt verhält es sich bei der historia und simplex doctrina. Hier macht der Wortlaut keine Schwierigkeit, wohl aber die geistige Auffassung des Gedankens (I c. 3 u. 6 sub fin.), die innere Beziehung auf den Zweck der Offenbarung und die neutestamentliche Heilsökonomie [1]. Die Erforschung des figürlichen und typisch-messianischen Sinnes geschieht durch geistige Betrachtung, θεωρία.

385. Hatten die Antiochener überhaupt im Kampfe gegen die Allegoristen bestimmte Grundsätze über die Redeweise der biblischen Bücher und das Verhältniss des Wortlautes zum Gedanken entwickelt, so handelten Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia in ihren hermeneutischen Werken ex professo hierüber und machten ohne Zweifel auch diejenigen Bücher namhaft, in welchen der Sinn unter der metaphorisch-allegorischen Einkleidung verborgen liegt. Dies ist, wie Junilius bemerkt, bei den Proverbien Salomos und dem Buche Sirach der Fall, wozu manche noch das Buch der Weisheit und das Hohe Lied rechnen.

[1] Aehnlich Hieron. ep. 53 ad Paulinum c. 8 von den Büchern der Könige: Si historiam respicias, verba simplicia sunt; si in literis sensum latentem inspexeris, ecclesiae paucitas et haereticorum contra ecclesiam bella narrantur. Hingegen von der Prophetie: Duodecim prophetae in unius voluminis angustias coarctati multo aliud, quam sonant, in litera praefigurant.

Nur diese Bücher sind es, welche weder Geschichte noch Prophetie enthalten und so aufgefasst werden dürfen, dass der äussere Wortlaut gewissermassen aufgehoben wird: proverbialis species sola est, quae ita intellegitur, ut quodammodo verborum superficies auferatur. Die Spitze dieses Satzes ist, wie die folgende Darlegung, gegen die Origenisten gerichtet. In allen übrigen Büchern müssen die Allegorien unter Aufrechthaltung der historischen Wahrheit erklärt werden, obwohl auch dieser Sinn mystisch heissen kann, insofern er unter der bildlichen Ausdrucksweise verborgen liegt. In Tropen und Figuren der historia, prophetia und simplex doctrina findet sich ein wohl dunkler (superficie difficilis) und geheimer (ita allegoriam mystice admittimus) Sinn; aber dieser ist ein historischer, durch die Gesetze der Sprache und Logik festbegrenzter Wortverstand. Sache des Exegeten ist es, denselben nach bestimmten hermeneutischen Grundsätzen zu erforschen und darzulegen (§ 22)[1]. Will man auch bei anderen Büchern, die nicht zur proverbialen Redegattung zählen, die Allegorie in ihren verschiedenen Formen (§ 317) auf Kosten der historischen Wahrheit annehmen, d. h. die Allegorien willkürlich deuten, und wo keine sind, solche zulassen, so ist die Autorität der heiligen Schriften geschädigt, die Grundlage der göttlichen Offenbarung erschüttert und den Feinden des Glaubens eine gefährliche Waffe in die Hände gegeben, die Bibel nach Belieben auszulegen (I c. 5).

386. Hier haben wir ohne Zweifel die Grundzüge dessen, was Theodor in seinen fünf Bänden gegen die Allegoristen (§ 47) und in dem hiemit verwandten, wenn nicht identischen Buche de allegoria et historia, quem contra Origenem scripsit ad Cerdonem (Fac. III, 6. Migne 67, 602) ausführlicher entwickelt und mit Beispielen belegt hatte. Dass er es hiebei nicht an scharfen Ausfällen gegen die Allegoristen fehlen liess, lässt sich aus seinem Charakter schliessen und aus der Bemerkung des Facundus entnehmen: unde et odium Origenianorum incurrit[2]. Junilius gibt

[1] Der Weinstock des Herrn bedeutet das Haus Israel. Daraus lernen wir nach Chrys. 5, 7 die Regel: Τὸ πότε καὶ τίνα ἀλληγορεῖν χρὴ τῶν γραφῶν καὶ ὡς οὐκ ἐσμὲν κύριοι τῶν νόμων τούτων αὐτοί. ἀλλὰ δεῖ αὐτῇ τῇ διανοίᾳ τῆς γραφῆς ἑπομένους, οὕτω τῷ τῆς ἀλληγορίας κεχρῆσθαι τρόπῳ.

[2] Vgl. § 20, bes. S. 26 Anm.

deutliche Andeutungen hierüber. Für meine obige Ansicht spricht der bezeichnende Umstand, dass Theodors Lehrer Diodor die Abhandlung, welche gegen die Erklärungsmethode des Origenes und der Allegoristen gerichtet war und den Titel führte: Τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας; seinem Commentar über die Proverbien Salomos beigefügt hatte[1].

Gehört nun also auch die Aufstellung der allegorisch-didaktischen Schriftgattung neben der einfach belehrenden ursprünglich nicht dem Theodor an, sondern dem nisibenischen Redaktor der biblischen Isagogik, so ist doch gerade hier das eigentümliche Gepräge der biblischen Interpretationsmethode und der hermeneutischen Grundsätze Theodors über Geschichte und Allegorie, sowie sein Antagonismus gegen die Origenisten zur Geltung gekommen. Die Scheidung des εἶδος συμβουλευτικόν in die zwei Abtheilungen der species proverbialis und der simplex doctrina lag um so näher, weil sich jene proverbialen und allegorischen Bücher des alten Testamentes von der schlichten Schreibart der didaktischen Schriften des neuen Testamentes sehr scharf abhoben. Befremden kann hiebei nur, dass der Prediger zur simplex doctrina gerechnet ist. Allein dies erklärt sich genugsam daraus, dass hier der Sinn weniger in die Hülle von Metaphern und Allegorien gekleidet ist und sich vorwiegend aus der eigentlichen Bedeutung der Worte ergibt. Der Stil des Buches ist eher rhetorisch als poetisch zu nennen.

War also Theodor auch der Trichotomie in Eintheilung der biblischen Bücher nach dem genus dicendi gefolgt, so widerspricht dem die Viertheilung bei Junilius so wenig, dass sie vielmehr die logische Folge seiner biblischen Exegese, Kritik und Hermeneutik ist.

387. Der Begriff der Prophetie ist bei Theodor (§ 81—103) und Junilius (I c. 4) derselbe.

Prophetia est rerum latentium praeteritarum aut praesentium aut futurarum ex divina inspiratione manifestatio. Moses und David waren Propheten. Die Kundgabe bekannter, wenngleich zukünftiger Dinge, z. B. der Auferstehung von den Todten, ist

---

[1] Suidas sub voce Διόδωρος. Col. Allobrog. 1619 p. 739. Fabric. bibl. gr. Hamb. 1804. IX, 281.

nicht Prophetie. Diejenigen, welche Verborgenes durch dämonischen Einfluss oder auf andere Weise, als durch göttliche Inspiration, mittheilen, können nicht als Verfasser göttlicher Schriften gelten. In dieser Beziehung decken sich die Begriffe ‚göttliche Inspiration' und ‚Prophetie'.

Auch nach Theodor erstreckt sich die Prophetie über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Moses hat, vom heiligen Geist belehrt, in der Genesis unbekannte Ereignisse der Vorzeit berichtet (§ 89, vgl. § 83. 86—88). Prophetische Offenbarung und Inspiration sind durch den gleichen göttlichen Einfluss bewirkt (§ 84). Die prophetische Erkenntniss ist γνῶσις τῶν ἀδήλων und unterscheidet sich durch die divina inspiratio von der Erkenntniss unbekannter Dinge durch natürliche und dämonische Kräfte (§ 102).

388. Die Verfasser der göttlichen Bücher erkennt man nach Junilius I c. 8 an erster Stelle an den Ueberschriften und einleitenden Worten: ex titulis et prooemiis ut propheticos libros et apostoli epistolas.

Nach Theodor ist die Aufschrift Hos. 1, 1: ‚Wort des Herrn, welches ergangen ist an Hoseas, des Beeri Sohn, in den Tagen des Ozias und Joatham und Achaz und Ezechias, Könige von Juda, und in den Tagen des Jeroboam, Sohnes des Joas, Königs von Israel', die Inhaltsangabe des Buches und thut einerseits den Propheten kund, welchem diese Worte angehören, andererseits die Zeit, wann er dies gesprochen hat: ὡς ἐπιγραφή τίς ἐστιν αὕτη τοῦ βιβλίου περιεκτική, δηλοῦσα τόν τε προφήτην, οὗπέρ ἐστι τὰ εἰρημένα, καὶ τὸν καιρὸν, καθ' ὃν εἴρηται ταῦτα. — ‚Wort des Herrn, welches erging an Joel, Sohn des Pathuel,' ist eine ähnliche Ueber- und Vorschrift mit der Erklärung, dass er die folgenden, auf das Beste des Volkes gehenden Worte in Folge einer ihm innerlich gewordenen Offenbarung und göttlichen Anregung spricht: προγραφή τίς ἐστι καὶ αὕτη παραπλησίως τῷ Ὡσηὲ δηλοῦσα, ὅτι ἐξ ἀποκαλύψεώς τινος ἐγγεγονυίας αὐτῷ θεόθεν κινούμενος λέγει τὰ ἑξῆς, εἰς ὠφέλειαν συντείνοντα τοῦ λαοῦ. Demnach bezeugen Ueberschriften und Proömien (ἐπιγραφαί, προγραφαί) den Verfasser, seine Inspiration oder den göttlichen Charakter des Buches, den Inhalt, Zweck und die Zeit seiner Abfassung. Amos 1, 1: ‚Worte des Amos etc.' τοῦτο μὲν οὖν, καθὰ κὰν τοῖς λοιποῖς εἰρήκαμεν προφήταις, προγραφῆς τινος τάξιν

ἐπέχει δηλούσης, τί ποτε βούλεται ἡ βίβλος, παρ' ὅτου τε καὶ περὶ τίνων εἴρηται καὶ πότε [1].

Die nur fragmentarisch erhaltenen Commentare über die Briefe an die Römer, 1. und 2. an die Korinther, Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, 1. und 2. an die Thessalonicher, 1. und 2. an Titus und an Philemon bieten, soweit sie veröffentlicht sind, hiefür kein Beweismaterial, weil die ersteren Verse der Erklärung fehlen. Zum Briefe an Titus bemerkt er, dass der Eingang bis zum vierten Verse reiche. Aus der einleitenden Erörterung zum Hebräerbriefe, warum derselbe den Namen des Apostels nicht an der Stirne trage, ist ersichtlich, dass er zu den Ueberschriften und den Eingangsworten der paulinischen Briefe denselben Gedanken ausgesprochen hatte, wie bei den Propheten. Der Name des Apostels und seine Apostelwürde drückten den Briefen das Siegel des paulinischen Ursprungs und der göttlichen Autorität auf. Die herkömmliche Ueberschrift fehlt aber im Hebräerbriefe, weil sich Barnabas und Paulus nach der Differenz mit Petrus in das Apostolat getheilt hatten, so dass sie Apostel der Heiden hiessen, Petrus und seine Schüler aber Apostel der Beschnittenen, obwohl sie die Gläubigen ohne Unterschied als Lehrer und Apostel ansahen. Darum adressierte er seine Briefe an die Heidenchristen mit der Aufschrift ‚Apostel', nicht aber sein Schreiben an die Hebräer.

389. Unter dem Titel ‚De modis scripturarum' unterscheidet Junilius nach dem hebräischen Grundtexte zwei Klassen Bücher, metrisch abgefasste und in einfacher Rede geschriebene. Zu jenen zählt er die Psalmen, Job, den Prediger und manches in den Propheten, zu diesen alle übrigen Schriften. Doch ist dieser metrische Bau in der Uebersetzung verloren gegangen, weil eine Uebertragung der gebundenen Rede ohne Aenderung der Bedeutung und Reihenfolge der Worte überhaupt eine Unmöglichkeit ist (I c. 9).

Es wäre unerklärlich, warum das Lied der Lieder unter den metrischen Schriften keine Stelle gefunden hat, wenn wir nicht wüssten, dass der nisibenische Autor dasselbe nach dem Vorgange

---

[1] Wegnern, Mai, nova coll. T. I. VI.; nova bibl. VII.; spicil. Rom. IV. Migne T. 66 a. a. O.

Theodors, der ihm blos privaten Charakter zuschrieb, aus der Zahl der kanonischen Bücher gestrichen hat, obwohl er nicht unerwähnt lässt, dass es ‚manche', wie auch das Buch der Weisheit, zur proverbialen Redegattung rechnen (I c. 5).

An eine blos beispielsweise Anführung der Erzeugnisse der hebräischen Poesie, worauf das einleitende ‚ut' hinzudeuten scheint, ist nicht zu denken, da in diesem Falle ‚in prophetis quaedam' unerwähnt geblieben und auf die Frage ‚quae simplici oratione conscripta sunt?' nicht geantwortet wäre ‚reliqua omnia'. Was die Klagelieder betrifft, so sind dieselben zweifelsohne mit den Worten ‚et in prophetis quaedam' zu den poetischen Erzeugnissen des alten Testamentes gerechnet, da sie nach uraltem Brauche unter dem Buche des Propheten Jeremias mitbegriffen waren. Hierunter sind noch weiter zu verstehen das Lob- und Danklied der Erlösten bei Is. 12, 1—6, das Danklied des Königs Hiskias für seine Genesung (Is. 38, 10—20), das Gebetslied Hab. c. 3 u. dgl., nicht aber prophetische Stücke, welche sich durch die dichterische Conception und bilderreiche Sprache als solche auszeichnen, ohne durch die Gesetze der Metrik gebunden zu sein. Denn nur hievon spricht unser Autor. Dies ergibt sich näher aus folgender Erörterung.

390. Warum haben neben dem Predigerbuche nicht auch die Proverbien Salomos und überhaupt keines der unter der proverbialis species dictionis aufgeführten Bücher einen Platz unter den ‚metrischen' Schriften gefunden?

Alle Dichtungsarten kommen nach Aristoteles in der nachahmenden Darstellung überein und bringen diese μίμησις durch Rhythmus, Rede und Harmonie zu stande, indem sie eines dieser Mittel oder alle zusammen gebrauchen [1]. Gewöhnlich aber, fährt der grosse Denker fort, verbindet man mit dem Metrum den Begriff der Dichtung und nennt demgemäss den einen Elegiendichter, den anderen epischen Dichter, und ertheilt so den Dichternamen nicht auf Grund der nachahmenden Darstellung, sondern in Rücksicht auf das Versmass (κατὰ τὸ μέτρον). Diese rein äusserliche Begriffsbestimmung der biblischen Poesie zum Unterschied von

[1] Ποιοῦνται τὴν μίμησιν ἐν ῥυθμῷ καὶ λόγῳ καὶ ἁρμονίᾳ, τούτοις δ' ἢ χωρὶς ἢ μεμιγμένοις. Aristot. Περὶ ποιητικῆς c. 1 ed. Vahlen, Berol. 1874 p. 4.

der Prosa war, wie für die lateinisch-griechischen Kirchenschriftsteller überhaupt, auch für Junilius oder vielmehr seinen nisibenischen Gewährsmann massgebend, indem er metrisch gebundene und ungebundene Rede (simplex oratio) unterscheidet. Alles, was nicht in Versen (metris) irgend einer Art abgefasst ist, gilt ihm als oratio simplex. Er bestimmt das Wesen der Poesie einzig nach dem Versbaue. Innere Anlage, ideale Auffassung und hochpoetische Sprache sind ihm nicht bestimmende Merkmale für den Charakter einer Dichtung. Das Buch Job steht I c. 3 unter den historischen Büchern und wird I c. 9 geradezu historia genannt; der Prediger ist I c. 6 unter die simplex doctrina eingereiht, und doch erscheinen sie hier (I c. 9) beide unter den metrischen Schriften. Aber Bücher, die allegorischen Sinn haben und sich durch Bilderreichtum und durch metaphorische, proverbiale Ausdrucksweise vor der Prosa auszeichnen, gehören nicht zu der Gattung der Poesie, wenn sie nicht zugleich vom Silbenmass beherrscht und zu Verszeilen und Strophen verbunden sind. Offenbar vermisste unser Autor diese Eigenschaften bei den Proverbien Salomos, da er sie nicht zu den metrischen Schriften gezählt hat, obwohl sie durch harmonische Wortverbindung, durch Ebenmass und Melodie des Gliederbaues und durch Gedankeneinheit mehrerer Zeilen sich von der Prosa deutlich abheben und vortheilhaft unterscheiden. Das Gleiche gilt vom Buche Sirach, dessen Verfasser Jesus, wie aus den Fragmenten in den beiden Talmud ersichtlich ist[1], die salomonischen Gnomen mit ihren Schönheiten und Besonderheiten geflissentlich nachgebildet hat, und vom Buche der Weisheit, das sich durch gewählte poetische Darstellung auszeichnet, obwohl der Gliederparallelismus rein blos in der ersten Hälfte (c. 1—9) gewahrt ist, während er gegen Ende mehr dem rhetorischen Kolorit und Periodenbau Platz macht[2].

391. Hieraus aber ergibt sich noch eine andere wichtige Folgerung, dass man nemlich in Nisibis der hebräischen Poesie metrische Silbenmessung zuschrieb. Weil sich im Buche Job und im Prediger Silbenzählung und Verszeilen (metra) finden[3], ge-

---

[1] Delitzsch, zur Gesch. der jüd. Poesie. Leipz. 1836 S. 131. 198.

[2] Gutberlet, das Buch der Weisheit. Münster 1874 S. 16. 40.

[3] Metrum bedeutet nicht blos Vers- und Silbenmass, Versart, sondern auch Vers, Verszeile. Schriften, ‚metris hebraicis in sua lingua' verfasst, sind

hören sie zu den poetischen Erzeugnissen der hebräischen Literatur. Dass hierunter nicht bloss harmonische Wortverbindung und ebenmässiger Gliederbau zu verstehen sind, die man geeignet als Wort-, Vers- und Strophenrhythmus bezeichnet hat[1], sondern regelmässig wiederkehrende Versschemata und Strophenbildung, wird durch die Verwandtschaft der syrischen Poesie mit der hebräischen wahrscheinlich gemacht. Bickell hat durch seine neuesten Untersuchungen über die biblische Metrik[2] den Beweis hiefür erbracht. In unserer Stelle haben wir nun ein historisches Zeugniss, dass die Schule in Nisibis hierüber im ganzen gleicher Ansicht war. Auffallend bleibt immerhin, dass wenigstens nicht noch die Proverbien zu den Büchern ‚mit hebräischen Versen im Urtexte' gerechnet sind, da in ihnen die Gesetze der Metrik, Vers- und Strophenbau herrschen wie in den Psalmen, in Job, dem Hohen Liede, den Klageliedern und anderen Erzeugnissen der alttestamentlichen Poesie.

---

also in hebräischen Versen im Urtexte geschriebene Bücher. Aehnlich sagt Hieronymus de viris illustr. c. 103 von Papst Damasus ‚multa et brevia metro edidit', womit er dessen Epigramme im heroischen Versmasse meint.

[1] Vaihinger, die poetischen Schriften des A. T. Stuttg. u. Tüb. 1845. II. Die Psalmen S. 19 ff. Reusch, Einl. ins A. T. S. 46.

[2] G. Bickell, metrices biblicae regulae exemplis illustratae. Oeniponte 1879. Hienach sind die Gesetze der Metrik in der hebräischen Poesie dieselben wie in der syrischen. Es findet sich in ihr Silbenzählung und Silbenbetonung nach dem grammatischen Accent ohne Rücksicht auf die Länge und Kürze, regelmässig wiederkehrende Strophenbildung mit gleichen oder gemischten Verszeilen. So ist es denn nun erklärlich, dass Josephus (Ant. 2, 16, 4: 4, 8, 44; 7, 12, 3), Eusebius (Praep. evang. 11, 3), Hieronymus (ep. 30, praef. ad Chron. Eus., praef. in Job) u. a. von Hexametern, Pentametern, von alcäischen und sapphischen Strophen im A. T. sprechen.

Zweiter Abschnitt.

Ueber den Lehrinhalt der heiligen Schrift.

I.

Trinitätslehre und Christologie.

392. Der Abschnitt über Gott und die Trinität (I c. 12—20) bietet neben der Lehre, welche Junilius mit anderen Kirchenschriftstellern gemein hat, mehrere Punkte dar, welche der Theologie Theodors als solcher eigen sind. Auch sonst begegnen uns in der junilischen Schrift Stellen über die Trinität und Christologie, welche unverkennbar das theodorische Gepräge an sich tragen.

Unter den acht biblischen Namen Gottes werden, bemerkt Junilius I c. 13, die zwei ‚deus' und ‚dominus' auch von anderen missbräuchlich prädiciert, z. B. ‚quia dii multi et domini multi' (1 Kor. 8, 5) et ‚dii estis et filii excelsi omnes' (Ps. 81, 6). Unter den ‚Namensbezeichnungen für den Sohn' (I c. 16) lesen wir: Der dem Vater wesensgleiche Sohn heisst in erster Linie und ohne weiteren Zusatz Christus; denn wenn andere ‚Christi' genannt werden, steht eine nähere Bestimmung dabei, z. B. ‚christo domini' (1 Sam. 24, 7) oder ‚christos meos' (Ps. 104, 15).

Diese feine Beobachtung des biblischen Sprachgebrauchs geht auf Theodor zurück und findet sich in den Fragmenten seines Schülers Nestorius (Migne, ser. gr. T. 86 p. 1398; ser. lat. sermo II Nest. T. 48 p. 764 sq. Mansi IV, 1200). Dieser bringt biblische Belegstellen dafür bei, dass Moses der Gott Pharaos (Ex. 7, 1), Israel der Sohn Gottes (Ex. 4, 22), Saul (1 Sam. 24, 7) und Cyrus (Is. 45, 1) Gesalbte (Χριστοί) heissen, und fährt fort: οὕτω λέγομεν

καὶ τὸν δεσπότην Χριστὸν καὶ θεὸν καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον καὶ Χριστόν. Daraus sehen wir, zu welchem Zwecke diese Unterscheidung gemacht ist. Er will die hypostatische Verschiedenheit der zwei Naturen beweisen und den Satz begründen, dass Christus und der Logos Gottes zwei verschiedene Personen und Maria nicht θεοτόκος gewesen ist, obwohl allerdings Christus auch als Mensch jene an Würde weit übertrifft. Οὐδαμοῦ τοίνυν ἡ θεία γραφὴ θεὸν ἐκ τῆς Χριστοτόκου παρθένου λέγει γεγεννῆσθαι (Imp. Just. ep. theol. Mai, nova coll. VII p. 299).

Theodor betont zu Luk. 3, 22, dass die Menschheit Christi vom Logos adoptiert worden und vergleichungsweise Sohn genannt würde, wie die Juden heissen nach Ps. 81, 6: Ego dixi, dii estis et filii excelsi omnes (§ 405). Dies ist derselbe Text, den Jun. I c. 13 für den anderweitigen Gebrauch des Namens ‚deus' angeführt hat.

Die Namensbezeichnung ‚Vater' in der doppelten Beziehung als Vater des gleichwesentlichen Sohnes und als fürsorgender Vater der Menschheit (Jun. I c. 15) erklärt sich aus der oft wiederholten Lehre Theodors, dass Gott im alten Bunde als Vater nicht im trinitarischen Sinne, sondern nur als liebevoller Vater der Menschen bekannt gewesen sei.

393. Dem Begriff der prophetischen Vorhersagung gemäss, ‚futurarum incertarum rerum verbis, in quantum verba sunt, manifestatio' (Jun. II c. 18), sind die Stellen Gen. 1, 26 ‚faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram' und Gen. 11, 7 ‚venite, descendamus et confundamus linguas eorum' nach Jun. II c. 19 dunkle Vorherverkündigungen über das Geheimniss der Trinität, welches im alten Testamente unbekannt war und erst im neuen Testamente klarer geoffenbart und zur bewussten Erkenntniss gebracht worden ist; es sind praeterdictiones pro novo testamento principaliter . . . pluralis numerus trinitatis indicium est, quae novo testamento apertius praedicatur.

Das war die Lehre Theodors. Sie gründete in dem an sich richtigen Gedanken: Nicht alles und jedes, was nach der Absicht des hl. Geistes in den Worten der inspirierten Autoren lag, war von diesen klar und sicher erkannt. Erst im neuen Bunde wurde mit der Fülle der Offenbarung allseitig und klar erfasst, was im alten Testamente, auf welchem wie auf dem Angesichte des Moses

der Schleier lag, noch verhüllt und nach Gottes weisem Erziehungsplane in Dunkel gestellt war (§ 148 und 152).

Indem er den Offenbarungsinhalt der beiden Testamente vorsichtig auseinanderhielt, um nicht, wie die Allegoristen, das neue Testament in das alte hineinzutragen, sprach er sich wiederholt dahin aus, dass die Propheten und Angehörigen des alten Bundes und der Urzeit keine Kenntniss von der Trinität gehabt hätten. Sie erkannten Gott nur als Schöpfer und Regierer der Welt. Findet sich der Ausdruck ‚Vater' im alten Testamente, so ist nicht gesagt, dass er Vater des ihm gleichwesentlichen Sohnes sei, sondern dass er wie ein Vater für die Menschen liebreiche Fürsorge trägt, sowie auch die Gottessohnschaft im alten Testamente ein vertrauliches Verhältniss Gottes zu den Gerechten und Frommen bezeichnet. Ein deutlicher Beweis hiefür, meint Theodor, liege in der Thatsache, dass selbst die Apostel, nachdem sie lange mit Christo dem Herrn Umgang gepflogen, ihn nur als den Gesalbten, nicht aber als Sohn im trinitarischen Sinn erkannten. Nannten sie ihn aber θεοῦ υἱόν, so verstanden sie hierunter das besagte traute Freundschaftsverhältniss Christi zu Gott. Vgl. § 178.

Darum sei es eine unsinnige und gottlose Auslegung, wenn einige Exegeten den vom Propheten Zacharias in der Ekstase geschauten Mann, reitend auf rothem Ross und unter den Myrten haltend, als den Sohn Gottes betrachteten (§ 110 S. 116). Πολλῆς δὲ πλάνης καὶ ἀνοίας ἐστὶ μεστὸν καὶ οὐδὲ ἀσεβείας ἀφεστὸς τὸ παρά τινων λεγόμενον, ὅτι τὸν υἱὸν ἑώρα τοῦ θεοῦ. δήλου γε ὄντος, ὅτι τῶν πρὸ τῆς τοῦ δεσπότου Χριστοῦ παρουσίας οὐδεὶς ἠπίστατο πατέρα καὶ υἱόν. οὐ πατέρα θεὸν υἱοῦ θεοῦ πατέρα, οὐχ υἱὸν θεὸν υἱὸν πατρὸς θεοῦ τοῦτο ὄντα, ὅπερ ἐστὶν ὁ πατήρ, ἅτε ὄντα ἐξ αὐτοῦ... Τὴν τοίνυν θεότητα τοῦ μονογένους οὔτε ἠπίστατό τις τῶν προφητῶν. Comment. in Zach. 1, 8. 10. Wegnern I, 538. Migne 66, 501 sqq.

Das Gleiche lehrt er in Bezug auf den heiligen Geist, wie sich aus Folgendem ergibt.

394. Die Lehre des Junilius über die Namensbezeichnungen für die dritte Person der Gottheit, wonach der Person des heiligen Geistes vorzugsweise die Benennung spiritus sanctus zukommt (I c. 17), wie aus Matth. 28, 19 folge, und der Satz ‚nec rursus sancto spiritui patris aut filii nomen adscribitur' (I c. 18) begegnet uns in einem Fragmente von Theodors Commentar über Matth.

1, 18: Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον μία τίς ἐστι τῆς τριάδος ὑπόστασις καὶ οὔτε πατὴρ ὀνομάζεται οὔτε υἱός. ἀλλ' ἐξαίρετόν τι ὄνομα ἔχει τὸ καλεῖσθαι πνεῦμα ἅγιον. ὥς φησιν ὁ σωτὴρ πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ μαθητάς· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη. βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (Matth. 28, 19). Ὥσπερ γὰρ κοινωνόν ἐστι πατρί τε καὶ υἱῷ εἰς τὴν τοῦ παντὸς δημιουργίαν. οὕτω καὶ τὸ ἐκ τῆς παρθένου τοῦ σωτῆρος σῶμα κατεσκεύασε. Fritzsche, fragm. in nov. test. quae reperiri potuerunt. Turici 1847 p. 2. Migne 66, 706.

Der letzte Satz erinnert lebhaft an Jun. I c. 18: Δ Quae sunt his personis communia? M Omnia quae ad significationem aut essentiae aut operationis aut ad creaturas collationis pertinere noscuntur.

Jun. I c. 17: Ist der Ausdruck der heiligen Bücher ‚spiritus sanctus' in erster Linie der eigentümliche Name für die Person des heiligen Geistes, so ist dieser in zweiter Linie unter der von ihm gespendeten Gnade zu verstehen, die auch heiliger Geist heisst: consequenter vero et ex gratia quam ipse largitur (significatur persona spiritus sancti), quae et ipsa similiter spiritus sanctus dicitur ut est ‚spiritus sanctus superveniet in te' et ‚accipite spiritum sanctum'.

Aehnlich Theodor: Wenn Gott bei Joel 2, 28 die Ausgiessung seines Geistes über alles Fleisch verheisst, sagt er, er wolle allen seine reichliche Fürsorge zuwenden. Denn im alten Bunde kannte man nicht den heiligen Geist als eine für sich bestehende, von den übrigen Personen verschiedene Hypostase. Geist Gottes, heiliger Geist und jedwede derartige Benennung im alten Testamente bedeutet seine Gnade, Vorsehung und wohlwollende Gesinnung gegen die Menschen. Παρέξω δὴ πᾶσι, φησί. πλουσίαν τὴν κηδεμονίαν τὴν ἐμήν· τοῦτο γὰρ λέγει τὸ ‚ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου', τῶν ἐπὶ τῆς παλαιᾶς διαθήκης πνεῦμα μὲν ἅγιον μοναδικὸν ἐν ὑποστάσει κεχωρισμένως τῶν λοιπῶν θεοῦ τε ὂν καὶ ἐκ θεοῦ οὐκ ἐπισταμένων, πνεῦμα δὲ θεοῦ καὶ πνεῦμα ἅγιον καὶ πᾶν ὅ,τι δήποτε τοιοῦτο τὴν χάριν αὐτοῦ καὶ τὴν κηδεμονίαν καὶ διάθεσιν καλούντων. Die göttliche Gnade und gütige Fürsorge bedeutet πνεῦμα τὸ ἅγιον auch beim Psalmisten: ‚Dein guter Geist geleite mich auf ebenes Land' (Ps. 142, 10); ferner: ‚Und deinen heiligen Geist nimm nicht von mir' (Ps. 50, 13). Comment. in Joel 2, 28. Wegnern I, 154. Mai VII, 83. Migne 66, 229.

Diesen Gedanken wiederholt Theodor an verschiedenen Stellen. So zu Agg. 2, 5: Von der Persönlichkeit des heiligen Geistes als einer eigenen Hypostase der Gottheit wussten die Juden und Propheten des alten Bundes nichts. Wenn daher Aggäus spricht: ‚Mein Geist steht mitten unter euch‘, so bedeutet dies so viel als ‚ihr werdet meiner Gnade theilhaftig werden, die euch zur Seite steht und eure Angelegenheiten schlichtet: τῆς χάριτος τεύξεσθε τῆς ἐμοῦ . . . τὸ γὰρ πνεῦμά μου τὴν χάριν τὴν ἐξ ἑαυτοῦ λέγει. Wegnern I, 513. Mai VII, 276. Migne 66, 483.

Hierher gehört auch die vom fünften ökumenischen Concile verworfene Erklärung Theodors, dass Christus mit den Worten ‚accipite spiritum sanctum‘ (Joh. 20, 22) den heiligen Geist seinen Jüngern verheissen, aber nicht ertheilt habe (Mansi IX, 208). Auf dieser Lehre beruht der Satz des Junilius I c. 17, dass die Worte ‚accipite spiritum sanctum‘ wohl die Gnade des heiligen Geistes, nicht aber die Person desselben bezeichnen. Erst am Pfingstfeste kam der heilige Geist über die Apostel herab.

395. Indem ich nun näher auf die Christologie eingehe, stelle ich Theodors Lehren, die bei Junilius ausdrücklich vorgetragen oder dunkel angedeutet sind, in Kürze voran.

Theodor war nicht blos Vorläufer und Lehrer des Nestorius, sondern trug auch in seinen Schriften, in den dogmatischen gegen die Arianer und Apollinaristen und in den Commentaren über das alte und neue Testament, die nestorianischen Sätze selbst unzweideutig vor. Er hat die hypostatische Union der göttlichen und menschlichen Natur aufs entschiedenste geleugnet, und wenn er von einer ἕνωσις εἰς ἓν πρόσωπον spricht, so betrachtet er diese Vereinigung nur als eine äussere, zufällige, moralische und relative, aus Besorgniss, mit der Lehre von der Vereinigung zu einer Hypostase die unversehrte Vollkommenheit der einen oder andern Natur anzutasten. Jesus von Nazareth, der Sohn der Jungfrau, und der göttliche Logos waren ihm zwei aufs engste mit einander verbundene Personen. Gott der Sohn wohnte im Menschen Jesus, dem Sohne Marias, wie in einem Tempel. So sind also in Christo zwei Söhne Gottes, der eine gleichwesentlich mit dem Vater, der andere ein Sohn aus Maria der Jungfrau. Letzterer ist Sohn Gottes der Gnade nach und ist durch stufenweise Entwicklung allmählig zum Zustande der vollkommenen Erkenntniss, Tugend

und Gnade und mit der Auferstehung zur Leidensunfähigkeit, Unwandelbarkeit und Vergöttlichung gelangt (§ 173—187).

396. In dieser ängstlichen und scharfen Trennung des Menschlichen und Göttlichen in Christus, die in der Lehre von einer Doppelhypostase im Heiland gipfelte, fand sich Theodor durch die Wahrnehmung bestärkt, dass sie mit der heiligen Schrift selbst im Einklange stehe, indem sich ein Theil der Schrifttexte auf die göttliche, ein Theil auf die menschliche Natur als selbständige Wesen beziehe, während andere von beiden zugleich handeln. Dem entsprechend erklärte er sie auch nach diesem Principe. Auf diese Weise glaubte er einer Vermischung der Naturen zu begegnen und der Personeneinheit genugsam Rechnung zu tragen. Er selbst spricht sich im fünften Buche über die Menschwerdung bei Facundus von Hermiane (IX, 3. XI, 3. Migne 67, 743) in diesem Sinne aus, wenn er sagt: Manifestum, quia idem ipse invenietur adunatione personae. Sic ergo oportuit dividere quae circa Christum sunt. Istis enim divisionibus contrarium nihil est; haec enim multam etiam cum divinis litteris consonantiam habent. Sic neque naturarum confusio fiet neque personae quaedam prava divisio.

397. Schon nach dem vierten der zwölf gegen den nestorianischen Irrtum gerichteten Anathematismen des Cyrill von Alexandrien, welche das dritte ökumenische Concil zu den seinigen machte, sollte das Anathem denjenigen treffen, welcher die biblischen Stellen der Evangelien und Apostelschriften, die von Christus handeln, zwei verschiedenen Personen einzig und ausschliesslich zuwiese, entweder nur dem Menschen oder nur dem Logos Gottes des Vaters.

Leontius von Byzanz sah hierin den Hauptgrund der christologischen Verirrungen des Diodor von Tarsus und des Theodor von Mopsuestia hinsichtlich der Lehre von zwei Hypostasen (§ 39): *Μνηματίσαντες γὰρ οὗτοι τὴν ἁγίαν γραφήν, οὐκ ἔστησαν ἄχρι τοῦ δεόντος, ἀλλὰ βουληθέντες μερίσαι τὰς ἐν τῇ ἁγίᾳ γραφῇ φωνὰς τὰς μὲν τῇ θεότητι, τὰς δὲ τῇ ἀνθρωπότητι, εὑρέθησαν δύο ὑποστάσεις τοῦ Χριστοῦ καὶ διαίρεσιν εἰσάγοντες* (Migne 86, 1221).

398. Dieses exegetische Verfahren Theodors lässt sich schon an den Schrifterklärungen wahrnehmen, welche wir bei Entwicklung seiner Christologie angeführt haben (§ 177). Doch sollen hier noch einige wenige schlagende Beispiele stehen.

Auf die menschliche Natur bezog er Joh. 20, 17, worüber er sagt[1]: Die Worte ‚ascendo ad patrem meum et patrem vestrum, deum meum et deum vestrum' kann höchstens ein Verrückter auf einen andern beziehen als auf den Tempel des Wortes Gottes, auf den für unser Heil angenommenen Menschen, der gestorben und auferstanden ist und zum Himmel auffahren sollte. Er eignete sich, wie die Jünger, Gott als Vater zu und verdiente sich selbst durch die Gnade die Annahme an Sohnes statt. Auch seinen Gott nennt er ihn, weil er es, wie alle übrigen Menschen, erlangte, dass er es war. Wegen der Gemeinschaft der (menschlichen) Natur nennt er ihn ‚meinen Vater und euren Vater'. Andererseits aber trennte er seine Person von ihnen, indem er auf den Gnadenvorzug hinwies, vermöge dessen er nach seiner Verbindung und Beziehung zu Gott dem Wort, gerade wie der wahre Sohn, von allen Menschen geehrt wird.

Ueberhaupt wurden auf das menschliche Wesen in Christus die Stellen vom Nichtwissen, von der Erniedrigung und Schwäche, vom Hungern und Dürsten, vom Weinen, Leiden und Sterben des Menschensohnes und alle jene ausgedeutet, welche sich auf das Menschenangemessene beziehen.

399. Zu Röm. 1, 3 bemerkt er[2]: Quid itaque ista dicunt ‚de filio eius'? Et quoniam commune est filii nomen et cum de divinitate dicitur, etiam de humanitate accipitur . . . und zu den weiteren Worten des Apostels ‚qui factus est ei ex semine David secundum carnem': aperte quidem ostendens, quoniam de assumpto homine sermonem inducit, tamen nec divinitatis indicium non significatum reliquit. In eo enim quod addidit ‚secundum carnem' sufficienter ostendit, quia et aliter filii significationem novit accipere, siquidem secundum hoc scit eum ex semine David factum, tanquam secundum aliud non ita eum cognoscens. Duae enim naturae, unum autem quiddam connexione intelliguntur: altera quidem est assumpti hominis, altera vero dei Verbi.

Theodor stellt also den Satz auf: Schriftstellen, welche von der Gottheit des Sohnes sprechen, gelten zugleich auch von seiner Menschheit, aber nur nebenbei und in zweiter Linie (‚consequen-

[1] Aus dem sechsten Buche des Commentars über Johannes. Conc. V act. IV c. 13. Vig. const. c. 14.

[2] Nach Facundus von Hermiane III. 6. Migne 67. 601.

ter‘, cf. Jun. § 401) und umgekehrt. Der Beisatz ‚secundum carnem‘ ist das untrügliche Merkmal, dass vom angenommenen Menschensohne die Rede ist, und zugleich eine Andeutung, dass er auch Sohn Gottes war.

400. Am deutlichsten spricht für diese Zweitheilung der auf Christus bezüglichen Schriftstellen seine Erklärung des Psalmes 8, welcher einer von den wenigen ist, die er im Wortsinne vom Messias verstand. Derselbe war für seine Zwecke, zwei Personen in Christus nachzuweisen, ganz besonders geeignet, und schien für diese Deutung das Ansehen des neuen Testamentes zu sprechen. Die erste Hälfte des Psalmes bezog er mit Berufung auf den Gebrauch, welchen Christus von V. 3 bei Matth. 21, 16 macht, auf Gott das Wort, die zweite aber auf den angenommenen Menschen in Rücksicht auf die Art, wie der Apostel Hebr. 2, 6—9 die Verse 5—8 und 1 Kor. 15, 26 den V. 8 anwendet. Seine Auslegung ist für unseren Beweispunkt zu schlagend, als dass hier das Fragment, welches uns Leontius aufbewahrt hat, übergangen werden dürfte. Der erste Theil desselben lautet: Διὰ τοῦτο τοίνυν τὴν μὲν διαφορὰν τοῦ τε θεοῦ Λόγου καὶ του ἀναληφθέντος ἀνθρώπου τοσαύτην ἡμῖν δείκνυσιν ὁ ψαλμός. Διῃρημένα δὲ ταῦτα ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ εὑρίσκεται, τοῦ μὲν κυρίου ἐφ᾽ ἑαυτὸν λαμβάνοντος τὰ πρότερα τοῦ ψαλμοῦ, ἐν οἷς ποιητήν τε αὐτὸν εἶναι τῆς κτίσεως καὶ ἐπηρμένην ἔχειν ὑπεράνω τὴν μεγαλοπρέπειαν καὶ τεθαυμαστῶσθαι ἐν πάσῃ τῇ γῇ, τοῦ δὲ ἀποστόλου τὰ δεύτερα περὶ τοῦ ἀνθρώπου τοῦ τῆς τοσαύτης εὐεργεσίας ἀξιωθέντος. τοῦ Ἰησοῦ. λαμβάνοντος. Πῶς οὐ πρόδηλον, ὅτι ἕτερον μὲν ἡμᾶς ἡ θεία γραφὴ διδάσκει σαφῶς εἶναι τὸν θεὸν λόγον, ἕτερον δὲ τὸν ἄνθρωπον; Diesen Unterschied zwischen den zwei Personen, Gott dem Logos und dem Menschen Jesus, begründet er nun noch weiter, indem er betont, dass ein anderer der Wohlthäter, ein anderer der Begnadigte sei; dass der eine mit Ehre und Herrlichkeit kröne, der andere gekrönt und darob verherrlicht werde; dass ihn der eine über die Werke seiner Hände gestellt und alles zu seinen Füssen gelegt habe, und der andere dieser Herrschaft gewürdigt worden sei, zu der er früher keine Berechtigung gehabt (Migne 66, 1004).

In gleicher Weise vertheilte er den Inhalt der Psalmen 2. 44. 109 auf die zwei Naturen, wie aus Kosmas Indicopleustes ersichtlich ist (§ 460 f.).

401. Dieses Verfahren Theodors, die Schriftstellen zwischen die zwei Naturen oder, wie Cyrill. Anathem. IV sich ausdrückt, zwischen die zwei Personen προσώποις δυσὶν ἤγουν ὑποστάσεσι zu theilen und sie teils auf den göttlichen Logos teils auf den Menschen Christus zu beziehen, finden wir mehrfach bei Junilius bestätigt und im ersten Buche c. 16 sogar systematisiert, wo er die biblischen Bezeichnungsarten für den Sohn aufführt und deren fünf unterscheidet:

1) Die heilige Schrift spricht manchmal blos von der Gottheit; erst consequenter lassen sich die Worte von der carnis adsumptio verstehen, z. B. Joh. 1, 18 ‚unigenitus filius qui est in sinu patris'';

2) manchmal blos von dem angenommenen Menschen, in zweiter Linie erst von der Gottheit, Hebr. 1, 1. 2 ‚novissime locutus est nobis in filio';

3) zuweilen von beiden Wesenheiten zugleich, z. B. Phil. 2, 5. 7, wo sich die Bezeichnungen ‚forma dei' und ‚forma servi' vereint finden: ‚hoc sentite in vobis, quod et in Christo Jesu, qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens'[1];

4) manche Schriftstellen gehen scheinbar auf den menschlichen Leib, gelten aber in Wahrheit von der Gottheit, z. B. Joh. 3, 13 ‚filius hominis qui est in caelo';

5) umgekehrt beziehen sich andere Texte scheinbar auf die Gottheit, während sie speziell vom ‚Fleische' gelten, z. B. 1 Kor. 2, 8 ‚si enim cognovissent, numquam dominum gloriae crucifixissent.' In letzterer Bemerkung ist ausdrücklich die nestorianische Lehre vorgetragen, dass nemlich nicht der Gottmensch, sondern das ‚Fleisch' gekreuzigt worden sei.

402. Für diese ausschliessliche Beziehung der Schrifttexte auf die Gottheit oder die Menschheit Christi haben wir bei Junilius noch anderweitige Belegstellen, namentlich in lib. II c. 22, wo er von den auf Christus gehenden Weissagungen des alttestamentlichen Gesetzes handelt.

[1] Auf Phil. 2, 5. 7 beriefen sich die Nestorianer mit Vorliebe. S. Mansi IV, 894.

‚Von seiner Gottheit', wie Junilius sich ausdrückt, gilt die Stelle Is. 53, 8: Generationem eius quis enarrabit? von der ewigen Zeugung seines göttlichen Wesens vor der Weltschöpfung (aut divinitatis eius generationem ante principium) Ps. 109, 3: Ex utero ante luciferum genui te.

Aus dem Gegensatze: aut de divinitate eius ut est ‚generationem eius quis enarrabit?' geht hervor, dass er die vorausgehenden Stellen Is. 7, 14; 7, 16. Mich. 5, 2. Ps. 44, 8 von der Menschheit Christi verstanden wissen will, eine Erklärung, die sich mit der theodorischen völlig deckt (vgl. § 463). Auch Nestorius berief sich gerne auf Is. 7, 14 und verstand unter Emmanuel einen Menschen, mit welchem Gott ist.

Auf das menschliche Wesen Christi beziehen sich vom Ps. 8 die Verse 5—8, und zwar gilt V. 5: Quid est homo nisi quod memor es eius, aut filius hominis nisi quia visitas eum? von der Heimsuchung der angenommenen menschlichen Natur: de visitatione adsumptionis humanae, ein Ausdruck, der den nestorianischen Charakter an der Stirne trägt (vgl. Theod. zu Ps. 8 τοῦ ἀναληφθέντος ἀνθρώπου, § 400), und nicht minder bestimmt Jun. ib.: aut vocationem filii secundum adsumptam humanitatem ut est ‚ex Aegypto vocavi filium meum'. Hos. 11, 1.

Ferner handeln von der menschlichen Natur nach Junilius a. a. O.: Ps. 2, 6. Ps. 44, 3. 5. 8. Ps. 109, 4. 9. Is. 42, 1 a (cf. Matth. 3, 17. Luc. 3, 22). Is. 41, 1 b (cf. Matth. 12, 18). Is. 61, 1 (cf. Luc. 4, 18), endlich alle auf seine menschliche Thätigkeit, sein Leiden und seine Auferstehung gehenden Stellen, als Zach. 9, 9. Is. 53, 2—5. Ps. 21, 19. Ps. 15, 10.

Von der göttlichen und menschlichen Natur zugleich oder, wie Junilius nach dem Vorgange Theodors sagt, ‚pro unitate deitatis et carnis' gilt Is. 9, 6: Puer natus est nobis, filius datus est nobis in Verbindung mit den unmittelbar darauffolgenden Worten desselben Verses ‚deus fortis'.

Hier begegnet uns die vorsichtige Beschränkung des ‚filius' durch secundum adsumptam humanitatem, secundum carnem (vgl. I c. 15 sub fin.: Der Sohn heisst ‚Vater der Zukunft', sec. carnem; II c. 15 al.); ferner die beliebten Ausdrücke adsumptio, susceptio, visitatio, vocatio (II c. 22), äussere Annahme und Aneignung der menschlichen Natur und die Verwechselung der abstrakten

und conkreten Prädikate, ebensoviele Merkmale der Ideenverwandtschaft mit Theodor.

403. Die genannten Ausdrücke des Junilius: adsumptio, adsumptus, susceptus (cf. homo ab eo susceptus, I c. 16, II c. 22 al.), decken sich mit den bei Theodor beliebten[1] συνάφεια, συνάπτειν, συνημμένος, συλληφθείς, die an und für sich nicht verdächtig sind und sich vereinzelt auch bei Kirchenvätern finden, deren Orthodoxie nie angefochten wurde, wesshalb Facundus von Hermiane in seiner Vertheidigung der drei Kapitel hierin nichts Anstössiges gesehen hat. Er theilt (III, 6) zu Röm. 1, 1 die Worte Theodors mit: Duae enim naturae, unum autem quiddam connexione intelleguntur. Altera quidem est adsumpti hominis, altera vero dei Verbi. Concurrunt autem in unum ambae propter adsumptionem et propter adunationem, quae ex adsumptione facta est, quam ad deum habet servi forma. Allein in dieser Häufung und absichtlichen Anwendung finden sie sich nur bei den Nestorianern. Sie drücken im Sinne Theodors die äussere, relative Einigung beider Naturen zu einem Prosopon, nicht zu einer Hypostasis aus (§ 183. 184).

Die Nestorianer haben diesen ihren Lieblingsterminus, hinter dem sie ihre Irrlehre unter dem Schein der Orthodoxie verstecken konnten, in ihr Taufbekenntniss, dessen Grundlage und Hauptbestandtheil das Nicaeno-Constantinopolitanum bildet, mit den Worten aufgenommen: καὶ συλληφθέντα καὶ γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου[2]. Hiemit ist die Eigentümlichkeit ihrer Lehre genugsam markiert, was ich als Berichtigung und Ergänzung zu Caspari a. a. O. S. 137 bemerke. Der von Maria Geborene ist ein vom heiligen Geist bereiteter Tempel, welchen der Logos als seine Wohnung angenommen hat.

Wie das Symbolum[3], so trägt auch die Liturgie[4] Theodors das Gepräge der nestorianischen Christologie. Es begegnet uns

---

[1] Migne 66, 1016. Sachau l. c. p. 39 al. S. § 184 sub fin.

[2] Caspari, Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel. Christiania 1866 S. 118.

[3] Man vergl. hiemit Theod. Symb.: ὁ ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας ληφθεὶς σωτηρίας συναναφέρεται τῇ τε ὀνομασίᾳ καὶ τῇ τιμῇ τοῦ τε υἱοῦ καὶ τοῦ κυρίου: qui propter salutem nostram adsumptus cohonestatur filii dominique nomine et honore. Mansi IV, 1349. Migne 66, 1017. Cf. Comment. in Ps. 8 § 400.

[4] Renaudot, lit. or. coll. ed. Francof. 1847 T. II p. 612. Obiges zu Ren. l. c.

hier die Stelle des Philipperbriefes 2, 5. 7, auf welche sich die Nestorianer mit Vorliebe beriefen (Mansi IV, 894). Auch Junilius bezieht sich darauf, um einen Beleg anzuführen, dass manche Schriftstellen von beiden Naturen zugleich handeln (§ 401. 3). Der Ausdruck des Apostels ‚μορφὴν δούλου λαβών‘ schien einer blos äusseren Annahme und moralischen Union der beiden Naturen günstig zu sein. Ein noch bestimmteres Merkmal der nestorianischen Lehre liegt in dem Ausdruck der Liturgie ‚Anziehen der Menschheit‘: Induitque humanitatem nostram, corpus mortale et animam rationalem, worin zugleich der Gegensatz gegen den christologischen Irrtum des Apollinaris ausgesprochen ist. Diese Worte erinnern an Junilius II c. 22: ‚vocationem filii secundum adsumptam humanitatem.‘

404. Die menschliche Natur Christi, ursprünglich wandelbar und der Versuchung unterworfen, ist durch stufenmässige Entwicklung unter dem Einfluss der geheimnissvollen Verknüpfung mit dem göttlichen Logos in den Zustand der Unwandelbarkeit erhoben und vergöttlicht worden. Doch war Christi geistige Entwicklung eine raschere als bei den übrigen Menschen. Er gelangte, wie seine Jugendgeschichte zeigt, früher als alle anderen zur Unterscheidung des Guten und Bösen. Das ist der Sinn der Stelle Is. 7, 16 bei Theodor (§ 175) und bei Junilius II c. 22: aut pro his quae in rudimentis gessit ut est, priusquam sciat puer cognoscere malum et elegere bonum.‘

Christus besass als Mensch ein höheres göttliches Wissen, aber keine Allwissenheit (§ 176). Daraus erklärt es sich, dass Christi Gottheit selbst den Aposteln und Jüngern des Herrn vor Sendung des heiligen Geistes unbekannt war (§ 178). Erst mit der Herabkunft des heiligen Geistes am Pfingstfeste ist ihnen das Geheimniss der Trinität verständlich geworden. Junilius hat diese Gedanken mehrfach angedeutet (§ 393), aber mit Theodor ausdrücklich gelehrt, dass die Jünger mit den Worten ‚accipite spiritum sanctum‘ nicht den heiligen Geist selbst, sondern nur dessen Gnade empfangen haben (§ 394 sub fin.).

405. Gott hatte sein Wohlgefallen an der Einigung des Logos mit der menschlichen Natur Christi, wodurch diese zur Gottessohnschaft adoptiert wurde. Diese Adoption (υἱοθεσία) erlangte er nach seiner menschlichen Natur vorerst bei seiner Taufe im Jor-

dan, die ein Vorbild unserer Taufe war [1], und diese sich vollziehende Wiedergeburt (ἡ δὲ γιγνομένη ἀναγέννησις) wurde durch die Stimme des Vaters bestätigt: Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe (Matth. 3, 17. Luk. 3, 22). Da kam der heilige Geist über ihn hernieder und verblieb auf ihm, wie auch wir in der heiligen Taufe seiner theilhaft werden sollten [2]. Dieses Wohlgefallen des Vaters am Geheimniss der Menschwerdung hatte bereits Isaias 42, 1 geweissagt.

Das ist der Sinn dieser Prophetie, welche Junilius II c. 22 unter den auf Christus bezüglichen Vorhersagungen des alten Bundes aufführt: aut placitum circa patrem incarnationis mysterium ut est ‚ecce puer meus dilectus mihi, in quo conplacuit anima mea' (Is. 42, 1).

Dass Theodor diese Stelle auf die Adoption des Menschensohnes bezog, erklärt er uns noch bestimmter in seinem Commentar über Matthäus [3]: Nam et illud ‚hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui' insania evidens est de deo verbo putare dicere eum. Qui enim dixit ‚hic est filius meus dilectus' et intulit ‚in quo mihi complacui' significavit, quod aperte ad comparationem hoc dicit aliorum filiorum, qui nec dilecti ei sunt nec placere nimis potuerunt ei.

Im Commentar über Luk. 3, 22 legt er dar, dass jene Worte vergleichungsweise mit der jüdischen Adoption gesprochen seien; denn auch die Juden werden Söhne genannt: Ego dixi, dii estis et filii excelsi omnes (Ps. 81, 6) und filios genui et exaltavi (Is. 1, 2). Desshalb erfolgte der Ruf des Vaters zur Bestätigung der Adoptivsohnschaft und wies mit dem Namen ‚Sohn' durch Adoption nach der Gnade auf den hin, der wahrhaft Sohn ist, dessen Verbindung eine wirkliche und feste Adoption bewirkte. Auch die Herabkunft des heiligen Geistes in Gestalt einer Taube bestätigte die Würde der Annahme an Gottessohnstatt (Migne 66, 717).

Nach obiger Auffassung der Prophetie des Isaias 42, 1 ist bei Junilius, wie bei Theodor (§ 182), die Einwohnung Gottes des Wortes im Sohne der Jungfrau Maria nicht κατ᾽ οὐσίαν, sondern κατ᾽ εὐδοκίαν.

---

[1] Ueber die Bedeutung der Taufe Jesu nach Junilius s. § 326 Abs. 2.

[2] Aus Theodors achtem Buche über die Incarnation. Migne 66, 980.

[3] Migne 66, 705. Conc. oec. V act. IV c. 40. Constit. Vig. c. 40.

406. Diese Lehre des Junilius von der Berufung des Menschensohnes zur Gottessohnschaft, von der Adoption der menschlichen Natur Christi und der Einwohnung nach dem Wohlgefallen ergibt sich noch bestimmter und klarer aus Folgendem.

Die menschliche Natur ist nach ihm wie nach Theodor durch Gottes gnadenvolle Erbarmung vom Logos angenommen, aber nur in äussere, relative, moralische, nicht in Wesensvereinigung mit ihm getreten. Gott das Wort wohnte in Christus, wie in den Gerechten und Heiligen, nur der Grad des Wohlwollens war ein höherer; denn der wesensgleiche Sohn Gottes wohnte in ihm als dem adoptierten Sohne (§ 182). Dass dies die Lehre des Junilius ist, folgt aus II c. 15, wo er von den acceptiones oder vocationes, d. h. von besonderen Gnadenerweisungen Gottes gegen einzelne Menschen und Völker handelt, gemäss deren er zu ihnen in ein besonders vertrautes Verhältniss tritt. Als eine solche acceptio oder vocatio führt er an neunter Stelle die Berufung Jesu Christi nach dem Fleische an, welches sich der in die Welt kommende Sohn Gottes aus dem Geschlechte Davids angeeignet hat: nona domini nostri Jesu Christi secundum carnem, quam sibi veniens dei filius ex genere David adsumpsit et per eam ex Abraham atque ex Adam omnium nostrum saluti remissionique prospexit. Durch das Fleisch gleicher Abstammung mit Adam und Abraham, war der gnadenvoll adoptierte Menschensohn befähigt, das ganze von ihnen abstammende Menschengeschlecht durch Leiden und Tod, die er im Fleische erlitt, zum Heile, zur Sündenvergebung und Verherrlichung zu führen. Abgesehen von diesem leise angedeuteten Gedanken vom Leiden des adoptierten Menschensohnes stellt Junilius hier Christi gnadenvolle Berufung auf gleiche Stufe wie die vocationes der Patriarchen, des Volkes Israel, des Stammes Juda, des Hauses David und aller Völker durch Christi Incarnation. Bestimmter konnte die nestorianische Lehre nicht zum Ausdrucke kommen.

407. Theodor, welcher die Verbindung der Gottheit und Menschheit in Christo gern mit dem Innewohnen Gottes in einem Tempel verglich, bezog sich auf Christi Wort von der Wiedererweckung des Tempels seines Leibes, um darzuthun, dass ein anderer der Erwecker, ein anderer der Erweckte sei (§ 184 S. 194).

Diese Lieblingsidee veranlasste den Autor der biblischen Isagogik, die Wirksamkeit und Macht, durch deren Schilderung die Bibel von Gott redet, an dem Beispiele zu erläutern, wie Gott in Christus gewirkt hat, indem er ihn von den Todten erweckte und zu seiner Rechten setzte (Jun. I c. 12).

408. Ebenso entscheidend für den nestorianischen Standpunkt des Junilius ist die Lehre von der Eingiessung des heiligen Geistes in den von der Jungfrau Maria Geborenen. Theodor und Nestorius lehrten, der Sohn Marias sei ein vom heiligen Geist bereiteter Tempel, in welchem der göttliche Logos wohne. Doch wurde er der Gaben des heiligen Geistes in höherem Grade gewürdigt als alle anderen Menschen, indem er die ganze Gnadenfülle desselben erhielt (§ 177 Abs. 3). Selbst die verschiedenen Stadien der Eingiessung des heiligen Geistes [1], mit welchen seine stufenmässige Entwicklung gleichen Schritt hielt, finden bei Junilius Erwähnung. Er weiss dieselbe aus Isaias zu begründen, welcher von Christus vorherverkündete: spiritus sancti infusionem, quam utique homo ab eo susceptus emeruit sive in principio ipsius incarnationis sive incremento sive in baptismate sive in miraculis sive in doctrina sive in resurrectione ut est ‚ponam spiritum meum super eum‘ (Is. 42, 1. Matth. 12, 18) et ‚spiritus domini super me, propterea unxit me‘ et reliqua (Is. 61, 1. Luc. 4, 18). Jun. II c. 22.

409. Mit derselben Vorsicht wie Theodor (§ 185) vermeidet Junilius die unbedingte Uebertragung der Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur, die sogenannte communicatio idiomatum, um nicht eine wesenhafte Verbindung beider zu lehren. Darum spricht er von Jesus Christus unserem Herrn hinsichtlich des Menschlichen stets mit dem vorsichtigen Beisatze ‚secundum adsumptam humanitatem‘, ‚secundum carnem‘, indem er damit andeutet, dass er in Christo neben dem Menschensohne noch einen anderen Sohn, Gott das Wort, den wesensgleichen Gottessohn statuiere. Der Unterschied der abstrakten und conkreten Ausdrücke war ihm so wenig bekannt wie dem Theodor und Nestorius. ‚Die Gottheit ist von Ewigkeit gezeugt‘ (II c. 22 § 402) ist

[1] Vgl. die verschiedenen Ansichten der Nestorianer über den Zeitpunkt der Vergöttlichung der menschlichen Natur und der Einigung des Logos und des Menschen zu Einer Person bei Vinc. Lerin. Commonit. c. 17 sub fin. Migne T. 50.

ihm gleich: Gott der Sohn ist von Ewigkeit gezeugt, ‚die Einheit der Gottheit und des Fleisches' (ib.) gleich: Die Einheit Gottes und des Menschen; ‚Gott ist gestorben' gleich: Die Gottheit ist gestorben. Was von der Person gilt, wird auf die Natur übertragen und von dieser falschen Prämisse aus der Schluss gezogen: Solche Ausdrücke sind wahnsinnige Begriffsverwechselungen und Gotteslästerungen, also ist die göttliche Natur von der menschlichen streng zu scheiden und eine Zweiheit der Hypostasen wie der Naturen festzuhalten.

410. Gegen die Uebereinstimmung des Junilius mit Theodor in der Lehre von zwei Personen in Christus scheint die Stelle bei Jun. I c. 16 zu sprechen, wo er nach Aufführung der fünf Arten, in welchen die Schrift vom Sohne redet, die Frage aufwirft, warum sich dieselbe dieser fünffachen Ausdrucksweise bediene, und antwortet: Distincte quidem ideo secundum naturas loquitur, ut inconfusas earum proprietates ostendat: communiter ideo, ut asserat unitatem. Alternat vero humana divinis et divina humanis, ut utrumque unius personae indivisumque monstretur. Der erste Theil der Antwort enthält die Motivierung, warum die Antiochener und Nisibener seit Diodor von Tarsus die Schriftstellen so sorgfältig auf die eine oder andere Natur Christi bezogen. Sie wollten die Unvermischtheit des Menschlichen und Göttlichen in Christo, die beharrende Verschiedenheit der zwei Naturen, die Fortdauer der beiderseitigen Eigentümlichkeiten anfangs im Gegensatze zu den Apollinaristen, später im Widerspruche gegen die Lehre der Monophysiten zum Ausdrucke und zur Geltung bringen. Der zweite Theil klingt orthodox, indem er von der Einheit der beiden Naturen und ihrer ungetheilten Vereinigung zu einer Person spricht.

Gleichwohl gilt die Stelle nur von einer moralischen, nicht von einer hypostatischen Union. Im Griechischen würden wir für unius personae ἑνὸς προσώπου lesen. Verwies man den Nestorianern die Unstatthaftigkeit der Lehre von zwei Hypostasen und der Trennung beider Naturen, in Folge deren sie Maria nicht θεοτόκος, sondern χριστοτόκος nannten, so beriefen sie sich darauf, dass sie Christum als Gott und Menschen in innigster Vereinigung bekannten und selbst ein πρόσωπον annahmen. Freilich verstanden sie jene Verbindung nicht im Sinne der hypostatischen Vereinigung, sondern von einer relativen Einheit und von der Einwohnung

nach dem Wohlgefallen, wie Leontius von Byzanz zutreffend bemerkt: Εἰ δὲ καὶ ἄνθρωπον καὶ θεὸν ἀπεκάλει τὸν Χριστόν. ἀλλ' οὐκέτι ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ τῇ σχέσει καὶ τῇ οἰκειώσει, ὥσπερ λέγομεν περὶ δύο τινῶν φίλων. πάνυ ἀλλήλους ἀγαπώντων. ὅτι οἱ δύο οὗτοι μίαν ψυχὴν ἔχουσι κατὰ τὸ ταὐτὰ ἀλλήλοις ἀρέσκειν διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς φιλίας (De sectis act. IV c. 4. Migne 86, 1221).

Selbst Nestorius spricht von einem πρόσωπον in seinem Briefe an Cyrill: ἐπειδὴ γὰρ ἔμελλεν ὁ Παῦλος (Phil. 2, 5—8) τοῦ θανάτου μεμνῆσθαι, ἵνα μὴ τὸν θεὸν λόγον ἐντεῦθέν τις παθητὸν ὑπολάβῃ. τίθησι τὸ Χριστός, ὡς τῆς ἀπαθοῦς καὶ παθητῆς οὐσίας ἐν μοναδικῷ προσώπῳ προσηγορίαν σημαντικήν (Christum, quod utrumque naturam passibilem, inquam, et inpassibilem in unica persona denotat. Mansi, conc. coll. T. IV p. 894).

411. Dass auch dem Theodor diese Ausdrucksweise geläufig war, und in welchem Sinne er in Christo ein ἓν πρόσωπον lehrte, ist oben (§ 183) dargelegt worden. Hier soll blos noch eine Stelle aus dem ihm allgemein zugeschriebenen Symbolum, welches unbestreitbar wenigstens seine Gedanken vorträgt, zum Belege dafür Platz finden, dass ihm die besprochene Terminologie, namentlich die Ausdrücke ‚Annahme', ‚Verbindung der beiden Naturen und der zwei Söhne zur unzertrennlichen Einheit eines πρόσωπον' u. dgl. in dem früher erklärten Sinne eigen und ebenso geläufig sind wie dem Junilius: Ὁ δεσπότης θεὸς λόγος ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον . . . ἐκ ψυχῆς τε νοερᾶς καὶ σαρκὸς συνεστῶτα ἀνθρωπίνης· ὃν ἄνθρωπον, ὄντα καθ' ἡμᾶς τὴν φύσιν πνεύματος ἁγίου δυνάμει ἐν τῇ τῆς παρθένου μήτρᾳ διαπλασθέντα . . . ἀπορρήτως συνῆψεν ἑαυτῷ . . . ἐγείρας δὲ ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναγαγὼν εἰς οὐρανὸν καὶ καθίσας ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. ὅθεν δὴ . . . τὴν παρὰ πάσης τῆς κτίσεως δέχεται προσκύνησιν, ὡς ἀχώριστον πρὸς τὴν θείαν φύσιν ἔχων τὴν συνάφειαν, ἀναφορᾷ θεοῦ καὶ ἐννοίᾳ πάσης αὐτῷ τῆς κτίσεως τὴν προσκύνησιν ἀπονεμούσης. Καὶ οὔτε δύο φαμὲν υἱοὺς οὔτε δύο κυρίους, ἐπειδὴ εἷς θεὸς κατ' οὐσίαν ὁ θεὸς λόγος. ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ πατρός, ᾧπερ οὗτος συνημμένος τε καὶ μετέχων θεότητος κοινωνεῖ τῆς υἱοῦ προσηγορίας τε καὶ τιμῆς· καὶ κύριος κατ' οὐσίαν ὁ θεὸς λόγος. ᾧ συνημμένος οὗτος κοινωνεῖ τῆς τιμῆς . . . ὁ ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας ληφθεὶς σωτηρίας συναναφέρεται τῇ τε ὀνομασίᾳ καὶ τῇ τιμῇ τοῦ τε υἱοῦ καὶ τοῦ κυρίου κτλ. (Mansi, conc. coll. IV, 1349. Migne 66, 1016 sqq.)

II.

Die zwei Katastasen oder Weltzustände.

412. Theodor unterschied zwei Zustände der Welt, die gegenwärtige, wandelbare, dem Kampfe und der Versuchung unterworfene Entwicklungsperiode der vernünftigen Kreatur, und den zukünftigen, unwandelbaren Zustand, wo die Vernunftgeschöpfe über die Versuchungen erhaben, von allen Sünden frei und durch Mittheilung des göttlichen Lebens zur Vollkommenheit, Unwandelbarkeit und Unsterblichkeit emporgehoben sind (§ 163).

Diese Unterscheidung zweier Katastasen in der ganzen Menschen- und Weltgeschichte ist dem Junilius so wichtig, dass er sie seiner Eintheilung des gesammten Schriftinhaltes zu Grunde legt, indem er auf die Frage nach dem realen Lehrgehalte der heiligen Bücher beider Testamente denselben in drei Abschnitte gliedert, in die Lehre von Gott, von der gegenwärtigen und zukünftigen Welt (I c. 11 cf. I c. 1). Von der gegenwärtigen Welt wird in dreizehn Kapiteln gehandelt (II c. 1—13), und zwar von der Schöpfung und Regierung der Welt, von den zufälligen Eigenschaften der Geschöpfe, vom freien Willen, von Lohn und Strafe auf Erden als den Folgen der freien Handlungen. Die Lehre von der zukünftigen Welt wird in einer ungefähr gleichen Anzahl Kapitel dargestellt (II c. 14—25). Vier Punkte sind es, die sich auf die künftige Katastase beziehen: die Berufungen oder besonderen gnadenvollen Führungen, die Typen oder Vorbilder, die Weissagungen des alten und neuen Testamentes und ihre endliche Erfüllung.

413. Den Anfang zu jenem künftigen, unwandelbaren Zustande hat Christus der Herr durch die Menschwerdung gemacht. Durch seine Auferstehung ist er selbst in das Stadium der Unsterblichkeit und Unwandelbarkeit hinaufgerückt, zu welcher durch ihn alle vernünftige Kreatur gelangen soll. Quod quidem placuit deo hoc erat in duos status dividere creaturam, unum quidem qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem qui futurus est, cum renovans omnia ad inmutabilitatem transferet, quorum (cuius?) principium nobis ostendit in dispensatione domini Christi (cf. *τὴν μέλλουσαν κατάστασιν, ἥςπερ τὴν ἀρχὴν ἐν τῇ κατὰ τὸν*

δεσπότην Χριστὸν ἀνέδειξεν οἰκονομίᾳ. Comm. in Jon. Migne 66, 317), quem ex nobis existentem resuscitavit ex mortuis et inmortalem corpore et inmutabilem fecit anima, per quod demonstravit, quia circa universam creaturam hoc futurum erat. Conc. oec. V act. IV c. 69. Mansi IX, 222. Migne 66, 634. Zu Röm. 5, 18 erklärt er, dass uns Christus die Erlösung von dem Tode durch die Auferstehung geschenkt habe, wonach wir in unsterblichem Wesen (ἐν ἀθανάτῳ τῇ φύσει καταστάντες), von aller Sünde frei, in vollkommener Gerechtigkeit leben können. Christi Auferstehung ist die Hoffnung unserer Auferstehung. Mai, spic. Rom. IV, 506.

Junilius legt auf die Auferstehung Christi dasselbe Gewicht, wenn er I c. 15 darthut, dass die der ersten Person der Gottheit eigentümlich zukommende Bezeichnung ‚Vater' von Is. 9, 6 dem Sohne beigelegt werde; doch gebühre der Name ‚Vater der Zukunft' dem Sohne nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur bildlich nach seiner menschlichen Natur, um anzudeuten, dass er Ursache und Schöpfer unserer Seligkeit ist. Denn mit seiner Auferstehung habe die menschliche Natur den Anfang zur Hoffnung und zur Aneignung des künftigen Lebens gewonnen: Legitur de filio dictum ‚pater futuri saeculi', sed hoc secundum carnem dictum est et significative, non proprie, ut ostenderetur ipse esse causa et genitor beatitudinis nostrae, quia per carnis eius resurrectionem humana natura futuram vitam et sperare incipit et sumere [1].

414. Hiemit haben Theodor und Junilius zugleich auch den Zweck der Erlösung und Auferstehung Christi angegeben. Der ‚Exeget' handelt hievon mehrfach. Im Proömium zum Commentar über Jonas erklärt er: Die Besprengung der Thürpfosten beim Auszug aus Aegypten deutete typisch auf die Erlösung von Tod und Sünde durch Christi Blutvergiessung. Nachdem dies geschehen, hat er die Auferstehung von den Todten vollzogen und für uns alle die Wirkung erzielt, dass wir frei von aller Knechtschaft dieser Welt die Unsterblichkeit, Unverweslichkeit und Unsündlichkeit erlangen, in deren Besitz wir nicht blos wie die Israeliten im Lande der Verheissung hienieden, sondern im Himmel-

[1] Wie wenig der Sinn dieser Stelle bisher erfasst wurde, zeigt der Text in den Väterbibliotheken, noch bei Gallandi und Migne: et non proprie et significative, ut ostenderetur ipse causa et genitor beatitudinis nostrae, in quo per carnis resurrectionem etc.

reich wohnen werden: Προεσημαίνετο δέ πως ὡς ἐν τύποις τὸ καὶ τὸν δεσπότην Χριστὸν οὕτως ἡμᾶς ἀφαιρήσεσθαι οὐ τῆς Αἰγύπτου δουλείας, ἀλλὰ τῆς τε τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἁμαρτίας, ἅπερ οὖν ἡμῖν παρέσχε τῇ χρίσει τοῦ αἵματος τοῦ οἰκείου· τοῦτο γὰρ ὑπὲρ ἁπάντων ἐκχέας καὶ τὸν θάνατον ὑποστὰς τὸν ὑπὲρ ἡμῶν εἰργάσατό τε τῶν νεκρῶν τὴν ἀνάστασιν καὶ παρέσχεν ἅπασιν ἡμῖν τὸ πάσης τῆς ἐνταῦθα δουλείας ἀπαλλαγεῖσιν ἀπεκδέχεσθαι τῆς τε ἀθανασίας καὶ τῆς ἀφθαρσίας καὶ τῆς ἀναμαρτησίας τὴν ἀπόλαυσιν, μεθ' ὧν οὐ γῆν ἐπαγγελίας οἰκήσομεν ὡς ἐκεῖνοι, ἀλλ' ἐν τῇ τῶν οὐρανῶν ἐσόμεθα βασιλείᾳ (Migne 66, 320).

So auch Junilius in der nachfolgenden Stelle, wo er, wie Theodor in dem obigen, aus den Akten der fünften allgemeinen Synode mitgetheilten Fragmente, der gesammten vernünftigen Kreatur in der künftigen Welt die Unwandelbarkeit und Unsterblichkeit zueignet, indem er seine Auseinandersetzung über die Ausschmückung der Geschöpfe II c. 2 mit den Worten schliesst: Quaedam vero decorem suum in futuro recipient ut corpus incorruptionem et mortalia inmortalitatem et caeleste regnum habitationem sanctorum.

415. Aus dem Gesagten geht zur Genüge hervor, dass nach Theodors Anschauung die künftige Katastase nicht erst im Jenseits, sondern schon auf dieser Welt mit Christi Auferstehung realisiert worden ist. Wie in der jüdischen Theologie, heisst auch bei ihm das Zeitalter der Erlösung durch den Messias ‚zukünftige Welt'. Begonnen mit Christi Ankunft, ist der künftige Weltzustand (vgl. Hebr. 2, 5: τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν) für die Erlösten die ersehnte und erflehte Zukunft. Darum fallen nach ihm die beiden Katastasen mit dem alten und neuen Bunde oft in eins zusammen. Zu Röm. 7, 8 führt er, von dem alttestamentlichen Gesetz und dem Zustande des neuen Bundes redend, den Gedanken aus, dass wir im gegenwärtigen Leben durch das Gesetz zur Unterscheidung des Guten und Bösen gelangen und durch Erkenntniss der Concupiscenz und Sünde zu einer der Vernunftgeschöpfe würdigen Stufe der Einsicht geführt werden sollen, in der zukünftigen Katastase aber uns leicht zur Bethätigung des erkannten Guten erheben können: διὰ πάντων δεῖξαι βουλόμενος, ὅτι ἀναγκαίως μὲν κατὰ τὸν παρόντα βίον νόμοις πολιτευόμεθα, ὑφ' ὧν ἡ ἔμφυτος ἀνακινεῖται διάκρισις, παιδευομένων ὧν τε ἀπέχεσθαι καὶ ἃ πειεῖν προσήκει. ὥστε καὶ τὸ λογικὸν ἐν ἡμῖν ἐνεργὸν εἶναι· χρεία δὲ τῆς μελλούσης

ἦν καταστάσεως, ἐν ᾗ γεγονότες τὰ φαινόμενα ἡμῖν καλὰ ταῦτα καὶ ποιῆσαι δυνησόμεθα ῥᾳδίως. Mai, spic. Rom. IV, 517.

Da, wie Junilius II c. 15 entwickelt, jede Sache aus ihrer Wirkung vorauserkannt wird und die Ursache einer Handlung von der Intention des Handelnden nicht verschieden ist, so gehört nicht blos der neutestamentliche Zustand zum saeculum futurum, sondern auch die auf den Gnadenbund abzielenden Berufungen, Typen und Vorhersagungen.

416. Diese Darstellung stützt sich bei Theodor und Junilius auf die gemeinsame Idee, dass der ganze alte Bund den neuen und der neue das Heil und die ewige Seligkeit aller Völker zum Zwecke habe. Hierin gipfelt das Ziel beider Testamente.

Jun. I c. 10: Δ Quae testamenti veteris novique sunt propria? M Veteris intentio est novum figuris praenuntiationibusque monstrare, novi autem ad aeternae beatitudinis gloriam humanas mentes accendere.

Theodor trägt wiederholt mit aller Umständlichkeit diese Gedanken vor. Gott, der Schöpfer des Weltalls, ist der Urheber beider Testamente und hatte bei der alten und neuen Heilsökonomie das gemeinsame Ziel im Auge, seinem ewigen Rathschlusse gemäss den künftigen Weltzustand herzustellen, der mit Christi Erscheinung beginnt: Εἷς καὶ ὁ αὐτὸς τῆς τε παλαιᾶς καὶ νέας διαθήκης ὑπάρχων θεὸς ὁ δεσπότης καὶ ποιητὴς τῶν ἁπάντων, πρὸς ἕνα σκόπον ὁρῶν, τά τε κατ' ἐκείνην ᾠκονόμησε καὶ τὰ κατ' αὐτήν· πάλαι μὲν ἔχων βεβουλευμένον παρ' ἑαυτῷ τὸ τὴν μέλλουσαν ἐκφῆναι κατάστασιν, ἧσπερ τὴν ἀρχὴν ἐν τῇ κατὰ τὸν δεσπότην Χριστὸν ἀνέδειξεν οἰκονομίᾳ. Comm. in Jon. Mai, nova bibl. VII, 150. Migne 66, 317.

Als Mittel hiezu dienten alle Anordnungen und Führungen, alle Strafen und Begnadigungen, alle Berufungen, Typen und Weissagungen des alten Bundes. Christi Ankunft hatte das Heil aller Menschen zum Zwecke. Πᾶσαν τὴν περὶ τὸν λαὸν ἐπιμέλειαν ὑπὲρ τῆς τοῦ δεσπότου Χριστοῦ δείξεως ὁ θεὸς ἐποιεῖτο ἐπὶ κοινῇ τῇ πάντων ἀνθρώπων σωτηρίᾳ κατὰ τὸν οἰκεῖον γενησόμενος καιρόν. Τούτου γὰρ ἕνεκεν αὐτοὺς καὶ ἀφώρισε τῶν ἐθνῶν (‚propter eum Abrahae semen a ceteris gentibus segregatur', Jun. II c. 15 sub fin.) καὶ περιτομῇ διέκρινε καὶ οἰκείαν ἔχειν παρεσκεύασε χώραν καὶ ἀφωρισμένως ἐν τῷ ὄρει τῷ Σιὼν διὰ τῆς νομικῆς διατάξεως τὴν περὶ αὐτὸν προσέταξε ποιεῖσθαι θεραπείαν, ἵν' ἐκ τοιούτων κατὰ τὰς προφητικὰς μηνύσεις καὶ τὴν ἄνωθεν

ἐπὶ τούτοις περὶ τὸν λαὸν γεγενημένην διάταξιν φανεὶς ὁ δεσπότης Χριστὸς δῆλον ἅπασιν ἐργάσηται τοῖς ἀνθρώποις, ὅτι οὐχ ὕστερον ἐκαινοτόμησεν ὁ θεὸς τὴν ἁπάντων ἀνθρώπων σωτηρίαν, ἀλλ' ἄνωθεν καὶ πρὸ μακρῶν τῶν χρόνων τοῦτο προωρισμένον κατὰ τὸν μακάριον Παῦλον ἔχων παρ' ἑαυτῷ, ἐξελέξατο μὲν τὸν Ἀβραάμ, συνέστησε δὲ τὸ ἐξ ἐκείνου γένος, ἐπιμέλειαν δὲ αὐτοῦ καθ' ὃν εἰρήκαμεν πεποίηται τρόπον. Comm. in Amos. Migne 66, 241. Mai VII, 91.

Περὶ ταύτην (τὴν Ἰούδα φυλὴν) ἅπασαν ἔθετο τὴν φροντίδα, ἀφ' ἧσπερ ἤμελλεν ὁ δεσπότης ἀναδείκνυσθαι Χριστὸς ἐπὶ κοινῇ τῇ πάντων φανούμενος σωτηρίᾳ. Κατὰ δὲ τοῦτον τὸν λόγον καὶ αἱ τῶν προφητῶν μηνύσεις ἐτύγχανον ἀναγκαῖαι, δηλοῦσαι, ὅτι πάλαι δεδογμένα τῷ θεῷ καὶ διὰ τοῦ μακαρίου Δαυὶδ εἰρημένα νῦν λαμβάνει πέρας, ἀπορρήτως ἅπαντα οἰκονομοῦντος τὰ περὶ αὐτοὺς τοῦ θεοῦ. Comm. in Hos. Mai VII, 2. Wegnern I, 5. 6. Migne 66, 125.

Vgl. noch § 86 Abs. 2. § 87. 89. 90.

Den in Christo Gerechtfertigten, in welchen der heilige Geist wohnt und die Sünde ertödtet ist, werden als den wackeren Ringern die Kampfpreise (τὰ ἔπαθλα) zu theil, deren erster und grösster die Auferstehung von den Todten ist (Comm. in Rom. 8, 11). Diejenigen, welche von Gottes Geist getrieben und Söhne Gottes sind, werden das glückselige Leben bei ihrem Vater geniessen (δῆλον οὖν, ὅτι οἱ τοιοῦτοι τὴν μακαρίαν ζωὴν παρὰ τῷ ἑαυτῶν πατρὶ ζήσονται, l. c. V. 14. Migne 66, 821).

417. Diese gottgewollte Zweckbeziehung des alten Bundes schwebt dem Junilius bei Behandlung der acceptiones sive vocationes, typi und praedictiones, welche vor dem Gesetze, unter dem Gesetze und im neuen Gnadenbunde ergangen sind, unausgesetzt vor Augen (II c. 15—25). Er war von der leitenden Idee Theodors, dass der ganze alte Bund mit seinen Anordnungen, Führungen und Weisungen von Gott geordnet war, um den ewigen Rathschluss der Erlösung ins Werk zu setzen und den verklärten Weltzustand herzustellen, so durchdrungen, dass ihm die Erwählungen, Typen, Vorherverkündigungen und ihre Erfüllung geradezu als die Vorausdarstellung der künftigen Weltzeit erscheinen. Der ganze Abschnitt über das saeculum futurum befasst sich ausschliesslich hiemit (II c. 14 sqq.).

Doch hält er es für nöthig, diesen Zusammenhang wiederholt nachzuweisen. Darum wirft er II c. 15 die Frage auf: Quare

haec ad futurum saeculum dicimus pertinere, cum in praesenti gesta sint?

Die Antwort, die er gibt, deckt sich mit der obigen Entwicklung über Zweck und Ziel des alten Testamentes (§ 416, vgl. § 418) vollkommen. Die besonderen Erwählungen einzelner Menschen oder Völkerstämme von Abraham bis zur Berufung aller Nationen durch das Geheimniss der Incarnation Gottes des Herrn, unseres Erlösers, beziehen sich, obwohl historisch der gegenwärtigen Weltperiode angehörig, auf das zukünftige Saeculum, quia unaquaeque res ex effectu praespicitur, et ea est facti causa quae facientis intentio.

Den Beweis hiefür führt er also: Die Heidenvölker wenden sich gläubig dem Christentume zu in der Hoffnung auf das ewige Leben. Denn das künftige Leben ist es, welches Christus durch seine ganze Heilslehre, durch seine Wunderwirkungen, durch seine Auferstehung und Himmelfahrt gelehrt, verheissen, bestätigt und gnädig gewährt hat. Was die übrigen Berufungen betrifft, so hatten sie, wie allbekannt ist, Christum und seine Geheimnisse zum Zielpunkte. Denn er selbst ist ja der dem Abraham, Isaak und Jakob verheissene Segensspender und Heiland für alle Völker. Um Christi willen wurden Abrahams Nachkommen von den Heidenvölkern ausgeschieden, Christi wegen gewann der Stamm Juda die Bevorzugung beim Segen, wanderte zuletzt in das Exil und kehrte zuerst zurück. Christus war der dem David und seinen Nachkommen verheissene König, dessen Thron immer bestehen sollte. Daraus ergibt sich der Schluss: Die Christianisierung der Heidenvölker geschah zur Erlangung des künftigen Lebens, Christi Incarnation bezweckte die Bekehrung der Heidenvölker zum Glauben, alles übrige aber zielte auf die Menschwerdung Christi ab: also beziehen sich nach Absicht und Zweck betrachtet alle acceptiones auf das saeculum futurum.

Die Parallelen aus Theodor s. § 447.

Doch nicht blos die Erwählungen oder Berufungen, sondern auch die Typen und Weissagungen und deren Erfüllung gehen ihrer Intention nach auf die zukünftige Welt. II c. 17 sub fin. Δ Qua ratione figuras sive typos ad futurum saeculum dicimus pertinere? M Quia veteris quidam testamenti figurae ad novum intentione respiciunt, novum autem futurae vitae beatitudinem

repromittit, et sic omnia ad futuri saeculi spem ex ipsa intentione concurrunt.

Eine ähnliche Antwort gibt er II c. 24 sub fin. auf die Frage: Quomodo has praedictiones ad futurum saeculum dicimus pertinere?

Das Gleiche gilt von der Erfüllung dessen, was die Erwählungen, Typen und Vorhersagungen bezweckten oder in Aussicht stellten, insofern ihre Realisierung im neuen Bunde eintrat oder in der zukünftigen Welt sich vollzieht.

Ueberhaupt wird die teleologische Beziehung der gegenwärtigen auf die zukünftige Welt bei Theodor und Junilius gleichmässig betont. Das Doppelgebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten, welches Unveränderliches zum Gegenstande hat, bezieht sich im Gegensatz zu den auf das Zeitliche gehenden Vorschriften auf das Endziel aller Belehrung und ist darum an und für sich nützlich (II c. 8, cf. II c. 28).

418. Aber, kann man einwenden, wenn das ganze Reich Gottes im alten Bunde und alle Ereignisse der gegenwärtigen Welt auf den zukünftigen Weltzustand abzielen, wenn Gottes Rathschluss zur Herstellung der künftigen Katastase von jeher feststand: wozu bedurfte es dann noch der Erschaffung der gegenwärtigen Welt? Weder Theodor noch Junilius verhehlt sich die Berechtigung dieser Einwendung, und beide stimmen in ihrer Beantwortung und Lösung überein. Jun. II c. 26: Si omnia quae in praesenti saeculo gesta sunt, ad futurum respiciebant, quid opus erat, ut a deo praesens saeculum fieret? Die vernünftigen Geschöpfe, antwortet er, sollten durch Belehrung und Uebung im Zweifel zur Erkenntniss, durch Wahlfreiheit zur Bewährung, durch Verdienst zum Genuss des ewigen Lebens, durch Kampf zum Sieg gelangen und in Erinnerung an die überstandenen Kämpfe zur grösseren Verherrlichung und freudigeren Dankesstimmung gegen Gott, den Spender der ewigen Belohnungen, geführt werden. Diese Werthschätzung ist aber ohne Vergleichung der beiderseitigen Zustände nicht möglich.

Ueber erstere Gedanken siehe Theodor zu Röm. 7, 8 (§ 415), letztere spricht er im Proömium zum Commentar über Jonas aus: Ἀναγκαῖον δὲ νομίσας ἐν ταύτῃ τῇ παρούσῃ λέγω (καταστάσει) ἡμᾶς γενέσθαι, εἶθ' ὕστερον εἰς ἐκείνην (τὴν μέλλουσαν κατάστασιν) μεταστῆναι

διὰ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, ὡς ἂν ἐκ παραθέσεως μᾶλλον γνοίημεν τῶν τε δειχθησομένων τὸ μέγεθος ἀγαθῶν. Mai VII, 150. Migne 66, 317.

419. Alle in Beantwortung obiger Frage angeführten Gründe des Junilius und Theodor beziehen sich, wie eine genauere Erwägung ergibt, auf die Steigerung der bewussten Erkenntniss und Uebung der Willensfreiheit, um die Grösse der in Aussicht gestellten Güter der künftigen Welt nach Ueberwindung der Zweifel und nach siegreich bestandenen Kämpfen gebührend schätzen und mit Dankesfreude geniessen zu können. Theodor legt zu Gen. 3, 17 dar, dass die Erschaffung Adams im Zustande der Sterblichkeit nützlich und die Aufstellung des Verbotes heilsam gewesen sei, obwohl Gott seine Uebertretung vorausgesehen habe, und schliesst: ὥστε ἡ μὲν πλάσις ἡτοιμάσθη τῷ θνητῷ βίῳ· ἡ δὲ τῆς ἐντολῆς δόσις καὶ τὸ αὐτεξούσιον προεγύμνασε καὶ ἔδωκε τῇ γνώμῃ τῶν αὐθαιρέτων ἀγώνων τὴν πρόφασιν καὶ τὸ τῆς θνητότητος συμφέρον ἔδειξεν. Σειρὰ Νικηφόρου. Migne 66, 641.

Die ganze Gedankenreihe des Junilius entwickelt Theodor in einem in den Akten des fünften allgemeinen Concils uns erhaltenen Fragmente. Der Tod, welcher unter den Menschen herrschte, und die Sünde, die bei ihnen Eingang fand, waren nicht ohne Nutzen. Gott wollte es so: quoniam sciebat utile esse nobis, magis autem omnibus rationabilibus, prius quidem malorum et deteriorum fieri aditum, postea autem deleri quidem haec, introduci autem meliora. Ideo in duos status divisit deus creaturam, praesentem et futurum: in illo quidem ad inmortalitatem et inmutabilitatem omnia ducturus, in praesenti vero creatura in mortem et mutabilitatem interim nos dimittens. Nam siquidem statim ab initio inmortales nos fecisset (*sic scripsi pro* fecerit) et inmutabiles, nullam differentiam ad inrationabilia haberemus, proprium nescientes bonum. Ignorantes enim mutabilitatem, inmutabilitatis ignorabamus bonum; nescientes mortem, inmortabilitatis lucrum nesciebamus; ignorantes corruptionem, non laudabamus incorruptionem; nescientes passionum gravamen, impassibilitatem non mirabamur: compendiose dicere, ne longum sermonem faciam, nescientes malorum experimentum, bonorum illorum non poteramus scientiam mereri. Conc. oec. V act. IV c. 57. Mansi IX, 222. Vgl. noch Sachau l. c. p. 1.

III.

Schöpfung und Regierung der Welt.

420. Junilius unterscheidet II c. 2 drei Arten der Erschaffung. Manche Geschöpfe sind nach dem biblischen Berichte durch den blossen Willen Gottes (sola dei voluntate) ins Dasein gerufen, z. B. in principio fecit deus caelum et terram; manche durch seinen Willen und sein Wort zugleich (voluntate simul et voce), z. B. fiat lux, faciamus hominem etc.; manche durch seinen Willen, sein Wort und seinen vorbestimmten Plan (voluntate, voce ac definitione), z. B. crescite et multiplicamini et replete terram. Kraft des letzteren bringt Gott die Dinge bis zum Ende der Welt nach Aehnlichkeit der anfänglich im Sechstagewerke neugeschaffenen Kreaturen fortwährend hervor. Die Erhaltung der Welt ist somit ein positiver, causaler Einfluss Gottes, eine fortgesetzte Schöpfung der Dinge und fällt darum bei Junilius auch begrifflich unter die creatio oder generatio mundi. Cf. II c. 2 sub fin.: M Septimo die requievisse dicitur deus non a creando etc.

Dieselben Artunterschiede der generatio saeculi begegnen uns in dem fragmentarisch erhaltenen Commentar Theodors über die Genesis bei Sachau, fragm. syr. p. 3, wo zugleich die Gründe angegeben sind, warum sich Gott am Anfang des Wortes zum Kreationsakte nicht bediente: Idcirco (enim) beatus Moyses non usus est illo ‚deus dixit‘ de iis, quae prima omnium creata sunt, sed simpliciter ‚in principio fecit deus caelum et terram‘, quoniam sola eius voluntas ea creabat, dum verbo non utebatur, quia nemo erat eiusmodi, quem quicquam verbo suo discere decebat. De ceteris autem dixit verbum creationem eorum antecessisse. Cum enim adessent, quos creatorem suum natura velatum verbo cognoscere decebat, tum verbum antecessit secundum voluntatem eius, actione verbum sequente. Haec autem erat eruditio naturarum rationabilium et invisibilium de eo, qui edicto suo creaturam creavit . . . Et hoc indicat deus Jobo dicens: ‚Cum sidera creabam, omnes angeli mei alta voce laetati sunt et me laudarunt.‘ Job 38, 7.

Dass diese Unterscheidung des göttlichen Schöpfungsaktes nach Wille und Wort Sache Theodors ist, bezeugt auch Joh. Philoponus in seinem Werke über die Weltschöpfung lib. I c. 22

(Gallandi T. XII p. 495), indem er dieselbe widerlegt: Οὐκ ἄχρηστον δὲ ἴσως ἐκ πολλῶν ἑνὸς μνησθῆναι. ὃ περὶ τῶν ἱερῶν δυνάμεων καὶ αὐτοῦ θεοῦ, μικρὰ περὶ αὐτοῦ φρονῶν καὶ ἀνθρώπινα. Θεόδωρος εἰπεῖν ἐτόλμησεν· ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς πρώτης κτίσεως, φησίν, οὐ λέγει φωνὴν ὁ μακάριος Μωϋσῆς, ἀλλὰ ἁπλῶς (Gall. πῶς;) ‚ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν'· ἐπειδὴ βουλῇ παρήγαγεν ἐκεῖνα μόνῃ, οὐδεμιᾷ φωνῇ χρησάμενος (produxit illa sola voluntate, nulla voce usus). ἅτε μὴ ὄντος τοῦ τι μαθεῖν ἐκ τῆς φωνῆς ὀφείλοντος τῆς αὐτοῦ, ἐπὶ δὲ τῶν λοιπῶν φωνὴν προηγῆσθαι λέγει. Ὅτε γὰρ ἦν λοιπὸν τὰ τὸν δημιουργὸν ὀφείλοντα μαθεῖν διὰ τῆς φωνῆς ἀόρατον ὄντα τὴν οὐσίαν, τότε προηγεῖτο μὲν ἡ φωνὴ κατὰ τὸ δοκοῦν τῷ θεῷ, εἵπετο δὲ τῇ φωνῇ τὸ ἔργον. Διδασκαλία δὲ τοῦτο ταῖς ἀοράτοις καὶ λογικαῖς οὐσίαις ἦν τοῦ τὴν κτίσιν προστάγματι δημιουργοῦντος οἰκείῳ.

Eine Vergleichung dieses Textes mit der obigen von Sachau aus syrischer Quelle ans Licht gezogenen Stelle zeigt völlige Uebereinstimmung. Joh. Philoponus hat uns den Originaltext aus Theodors Commentar über die Genesis aufbewahrt. Dies als Ergänzung zu Sachau.

421. Charakteristisch ist für Junilius und Theodor die schon § 104 f. erwähnte Lehre, dass die Engel am Anfang zugleich mit Himmel und Erde geschaffen worden seien und kein vorweltliches Dasein gehabt haben. Bei Junilius l. c. lautet dieser Gedanke mit der zugehörigen Begründung also: Δ Da ordinem per sex dies factarum rerum. M In ipso quidem principio conditionis facta sunt caelum, terra, angeli, aer et aqua. Δ Conproba angelos et aquas et aerem facta. M Facta quidem ex aliis scripturae locis ostenditur ut est ‚qui facit angelos suos spiritus' (Ps. 103, 4) et ‚laudate eum omnes angeli eius (Ps. 148, 2) et ‚aquae quae super caelos sunt laudent nomen domini, quoniam ipse dixit, et facta sunt' (Ps. 148, 4. 5) . . . Quod vero praecesserint ista ceteras creaturas, in angelis et scriptura demonstrat, dum in laudibus et benedictionibus creaturis ceteris praeponuntur, et ratio: oportuit enim, ut terrenas caelestis creatura praecederet.

Dies ist ganz die Lehre Theodors. Nach Joh. Philoponus περὶ κοσμοποιίας lib. I c. 8 (Gall. XII, 480) hatte Basilius der Grosse die Ansicht vertreten, dass die Engel in einer früheren, den überirdischen, geistigen Mächten entsprechenden Katastase vor der Weltschöpfung schon vorhanden waren. Theodor von Mopsuestia

aber habe diese Erklärung im ersten Buche über die Genesis als unhaltbar und unsinnig verhöhnt und behauptet, dass vor dieser sinnlich wahrnehmbaren Welt kein anderes Geschöpf existiert habe, sondern dass mit ihr zugleich auch die vernünftigen, unsichtbaren Engelwesen ins Dasein gerufen worden seien. Ἐπιπηδᾷ τούτῳ Θεόδωρος ὁ τῆς Μοψουεστίας γενόμενος ἐπίσκοπος, μηδὲν ἕτερον προϋπάρχειν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων βουλόμενος, ἀλλ' ὁμοῦ τούτοις καὶ τὰς νοερὰς καὶ ἀοράτους τῶν ἁγίων ἀγγέλων οὐσίας παρῆχθαι . . . ἄρχεται δὲ τῆς κατηγορίας Θεόδωρος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν εἰς τὴν γένεσιν ἐντεῦθεν, εὔηθες δὲ οὐχ ἧττον, ὅταν καὶ τῶν εὐσεβεῖν ἐπαγγελλομένων καὶ ταῖς θείαις πείθεσθαι προσποιουμένων γραφαῖς ἀγγέλους ἤ τινας ἀοράτους δυνάμεις ἔνιοι πρὸ τῶν ὁρωμένων νομίζωσιν εἶναι οἱ μηδεμίαν ἐκ τῆς θείας γραφῆς ἀπόδειξιν παρασχέσθαι τούτου δυνάμενοι. Cf. lib. I c. 13. 14. — Sachau l. c. p. 5: ante caelum et terram nihil creati erat; sola natura divina erat, quae causa rerum factarum est.

422. Auch die Gründe, womit Theodor seine Ansicht stützte, begegnen uns bei Joh. Philoponus und zugleich in den syrischen Fragmenten seines Commentares über die Genesis.

Λέγει γὰρ οὕτω (Θεόδωρος)· Θαυμαστὸν μὲν οὖν ἔμοιγε φαίνεται τό τινας οἴεσθαι πρὸ οὐρανοῦ τε καὶ γῆς τὰς ἀοράτους καὶ λογικὰς οὐσίας ὑπὸ θεοῦ γεγονέναι, ἃς ἔνδον τε τούτων εἶναι καὶ περιγεγράφθαι ὑπ' αὐτῶν διὰ πάσης παιδευόμεθα τῆς θείας γραφῆς· ποῖος γὰρ δὲ παραδέξεται λόγος τὰ ἐντὸς πρὸ τῶν ἐκτὸς ὑπάρχειν καὶ πρὸ τῶν περιεχόντων (Gall. προεχόντων) εἶναι τὰ περιεχόμενα. Joh. Philop. l. c. lib. I c. 16. Gall. XII, 488. Vgl. § 114.

Sachau, fragm. syr. comm. in Gen. p. 4: Hoc quoque beatus Moyses, cum narratione sua nos edocere vellet, dixit ‚in initio fecit deus caelum et terram', cum non haec sola in principio creata esse dicat, sed simul reliquas res indicet, quae cum intra alias essent simul cum iis nascebantur . . . Haec vero, quae simul cum iis creata sunt, silentio tantum indicat, cum res interiores ante exteriores esse non possint, neque quae includuntur ante ea quae includunt.

Die Entwicklung dieser Gründe findet sich bei Junilius nicht. Zu seinem Zwecke genügte der Schriftbeweis. Joh. Philoponus theilt uns aber auch die obige, von Junilius gegebene biblische Beweisführung aus dem Psalmisten als das Eigentum Theodors mit, wenn er lib. I c. 18 (Gall. XII, 491) dessen Erklärung an-

führt, dass, wie Moses die Schöpfung von Himmel und Erde unterschieden habe, ebenso David Ps. 148, 1—7 in derselben Ordnung zuerst die himmlischen, dann die irdischen Wesen zum Lobpreise Gottes auffordere. Ὥσπερ, φησὶ (Θεόδωρος), Μωϋσῆς εἰς δύο διεῖλε τὴν κτίσιν, οὐρανὸν καὶ γῆν, οὕτω καὶ Δαυὶδ εἰς τὰ αὐτὰ διεῖλεν αὐτὴν καὶ τὰ μὲν ἐκ τῶν οὐρανῶν, τὰ δὲ ἐκ τῆς γῆς ἔφησεν ὑμνεῖν τὸν θεόν, ἀκολούθως τῷ τὴν κτίσιν διηγησαμένῳ· πρότερον γὰρ τῶν ἐκ τῶν οὐρανῶν ποιησάμενος τὴν μνήμην ‚αἰνεῖτε τὸν κύριον ἐκ τῶν οὐρανῶν' (Ps. 148, 1) ἐπάγει ‚αἰνεῖτε αὐτὸν πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, αἰνεῖτε αὐτὸν πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ' (ib. V. 2). Περιληπτικῶς πάσας τὰς ἀοράτους καὶ λογικὰς φύσεις εἰπών, εἶτα ἐκ τῶν ἀοράτων ἐπὶ τὰ ὁρώμενα μεταβὰς ἡλίου μέμνηται καὶ σελήνης, ἀστέρων τε καὶ φωτός, οὐρανῶν τε καὶ αὐτῶν καὶ δὴ καὶ τῶν ὑπὲρ τὸν φαινόμενον τοῦτον οὐρανὸν ὑδάτων, ἐπάγει λοιπὸν ‚αἰνεῖτε τὸν κύριον ἐκ τῆς γῆς' (ib. V. 7). Εὔδηλον τοίνυν κτλ.

Theodor knüpft daran den Schluss: Es ist also evident, dass David, da er hiemit die ganze Schöpfung der Dinge in zwei Gruppen scheidet, von denen die einen mit Himmel und Erde und die anderen nach Himmel und Erde erschaffen worden sind, die unsichtbaren Mächte nicht zugleich mit ihnen, und zwar unter den himmlischen Geschöpfen, erwähnt haben würde, wenn er nicht bestimmt gewusst hätte, dass sie nicht vor Himmel und Erde geschaffen worden, sondern zugleich mit ihnen ins Dasein getreten sind, da sie sich als Theilganzes darin befunden haben. Dafür sei, meint Theodor, auch der Apostel Paulus ein vollgiltiger Zeuge, wenn er sagt: Zum Schauspiel sind wir geworden der Welt, den Engeln und Menschen (1 Kor. 4, 9). Joh. Philoponus bemerkt hiezu, diese Worte des Propheten David und des Apostels Paulus seien die beiden von Theodor für seine Ansicht vorgebrachten Gründe gewesen; sie seien aber nicht stichhaltig, da die blosse Berufung auf den Buchstaben der Schrift ohne Rücksicht auf den Gedanken nicht genüge (Gall. XII, 492).

423. Diese Unterscheidung der Kreaturen, welche nach Theodor teils zugleich mit Himmel und Erde, teils nach Himmel und Erde erschaffen worden sind (τὰ μὲν σὺν οὐρανῷ καὶ γῇ, τὰ δὲ μετ' ἐκεῖνα ἐγένετο. Joh. Phil. l. c.), macht auch Junilius II c. 2 mit den Worten: Δ Da ordinem per sex dies factarum rerum. M In ipso quidem principio conditionis facta sunt caelum, terra, angeli, aer et aqua ... Δ Sequere ordinem generationis. M In

principio die prima lux facta est, secunda vero die firmamentum etc.

Manche Dinge schuf Gott aus nichts, manche brachte er aus schon geschaffenen Kreaturen hervor. Jun. II c. 2: Δ Quae est in ipsarum creaturarum operatione distantia? M Quod quaedam ex nihilo facta sunt ut caelum terra et cetera, quae usque ad completum primum diem diximus facta, quaedam vero ex iam factis primo die. Theodor gibt zugleich den Grund für diese doppelte Art der Schöpfung im Commentar über die Genesis an: Haec omnia (quae initio creata sunt) ex nihilo creabantur, alia vero secundum voluntatem dei ex rebus creatis nascebantur, ut naturas rationabiles et invisibiles accurate informaret, se non modo ex rebus quae erant talia, quae non fuerant, fecisse, sed etiam se ex iis, quae omnino non erant, creare posse quandocunque vellet non egens aliqua re, ex qua eum ea quae sunt creare decebat, ut etiam eas primum cum rebus visibilibus creavit (Sachau l. c. p. 3).

424. Zu den am Anfange aus nichts geschaffenen Kreaturen (caelum, terra, angeli, aer et aqua) kommen nach Jun. II c. 2 blos noch zwei Geschöpfe, nemlich das am ersten Tage geschaffene Licht (et caetera quae usque ad completum primum diem diximus facta) — etwa mit Einschluss des Feuers: utrum vero ignis ex nihilo sicut et alia factus sit an ex aliquo, dubitatur; plures enim volunt caelestium luminarium esse particulam —, sodann am sechsten Tagewerke die Seele des Menschen. Δ Nihil ergo post primum diem ostenditur ex non existentibus factum? M Sola hominis anima, in quo et hoc adtendendum, quia cum alia aut ex nihilo aut ex iam factis facta sint, solus homo ex utroque conponitur. Jun. l. c.

Ebenso Theodor: Duas creaturas reliquit alteram visibilem, alteram invisibilem, quas non simul cum rebus primis fecit, sed in fine ex nihilo in existentiam duxit. Haec autem natura visibilis est lux, invisibilis autem natura animae nostrae, ut ex his facultatem creatoris cognoscant, qui quemcunque vult a non-existentia in existentiam ducit et e non-ente ens creat et in existentiam ducit, quandocunque vult . . . Conposuit enim eum (hominem) ex anima invisibili rationabili inmortali et corpore visibili mortali (Sachau l. c. p. 3—5).

425. Jun. II c. 2: In der ganzen Schöpfungsgeschichte zeigt

sich Stufenfolge und Rangordnung, Gliederung und Zweckbestimmung. Die vernünftigen Kreaturen, Engel und Menschen, sind um ihrer selbst willen geschaffen; alles andere ist ihretwegen gemacht, um ihnen zum Nutzen zu dienen.

Mit diesem Gedanken hebt die fragmentarisch erhaltene Einleitung zum Commentar Theodors über die Genesis an: Creavit autem quae iis altiora sunt, arbores et semina . . . tunc creavit his altiora animalia . . . altiores autem quam haec omnia creavit rationabiles, qui etiam vitae novae et inmortalis participes sunt et linguae, qua deum, qui creaturarum causa est, indicant et etiam bona sua cognoscere possunt (Sachau l. c. p. 1).

Jun. II c. 2 unterscheidet bereits wie die spätere Scholastik die creatio prima, die Setzung der Dinge aus dem schlechthinigen Nichtsein in das Dasein, und die creatio secunda, welche die Ordnung und Ausschmückung des Geschaffenen betrifft. Aehnlich wie später Petrus Lombardus (Lib. sent. II dist. XIV. 6, und nach ihm Thomas u. a.) die drei ersten Tage das Werk der Scheidung, die drei letzten das Werk der Ausschmückung nennt, ‚tribus autem sequentibus diebus ornata sunt illa quattuor elementa', wurden nach Junilius die Dinge der drei letzten Tage zum Zweck der Ausschmückung geschaffen. Der Himmel ist mit Gestirnen, das Meer mit Seethieren, die Erde mit Kräutern und Bewohnern, der Mensch mit Vernunft geziert. Ornatum vero etiam invicem praestant: quippe et caelum inornatum sine caelestibus luminaribus fuit etc. Jun. l. c.

Dieser Gedanke gehört ursprünglich dem Theodor an (Sachau l. c. p. 4): Hisce rebus e rebus factis dedit existentiam, dum antea non erant . . . et in fine ambas ornavit ex potentia et facultate sua, cum fieri non posset, ut alius creaturam crearet, alius ornaret addendo eas res, quae ab initio non erant. Ibid. p. 6: cum ea quae creata sunt partim cum terra et caelo facta sint, partim postea ornatui omnium rerum in fine secundum voluntatem creatoris facta sint, necessario ea quae simul cum caelo et terra creata sunt silentio indicavit etc.

Junilius macht II c. 2 einen Unterschied zwischen Geschöpfen, die sogleich und urplötzlich mit Gottes Willen und Wort ins Dasein traten, und solchen, die allmählig wurden (velut cum quadam mora ut mare terra homo). Hinsichtlich des Menschen sagt dies

Theodor: Nam cum deus vellet totam creationem collegere in unum quoddam, ita ut quanquam e diversis naturis constituta uno vinculo contineatur, hoc animans creavit, quod natura sua cum tota creatione cognatum est, scilicet hominem fecit, duas naturas non simul creans, sed primum formans corpus visibile, animam autem invisibilem corpore creato inspirans (Sachau l. c. p. 5).

426. Jun. II c. 2 wirft die Frage auf, warum die Schrift sage, dass Gott nach Vollendung des Sechstagewerkes am siebenten Tage geruht habe, da er doch unablässig thätig sei, keine Ermüdung leide und der Ruhe nicht bedürfe, und löst diese Schwierigkeit mit der Erklärung: ‚Gott ruhte‘ besagt: Gott schuf nach dem Sechstagewerke keine neue, bisher unbekannte Substanz und keine neue Species der Geschöpfe. M Septimo die requievisse dicitur deus etc.

Dieselbe Lösung und Erklärung gibt Theodor, fragm. in Gen. 2, 2 ex Cat. Niceph. Lips. 1772, Migne 66, 636: Καὶ κατέπαυσεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ καὶ τὰ ἑξῆς· δεικνύς, ὅτι ἐπὶ μὲν τῆς ἕκτης συμπεπλήρωκε πάντα, ἅτε μηδὲν αὐτοῖς προςτιθέναι μέλλων καινόν, ἐπειδὴ μηδὲ λείπειν τι αὐτοῖς ἡγεῖτο ... Εὔδηλον, ὅτι διὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς ἑβδόμης τοῦ ποιεῖν ἀπεπαύσατο, ὡς ἂν τῇ ἀργίᾳ τῇ ἐν αὐτῇ δείξειε τὸ πέρας εἰληφέναι τὴν κτίσιν. Ὅθεν καὶ ἐν ἑπτὰ ἡμέραις τὸν πάντα κύκλον τῶν ἡμερῶν περιέγραψε, δυνάμενος ἐν ταῖς ἓξ τοῦτο ποιῆσαι, ἐν αἷς συνεπλήρωσε τὴν κτίσιν, ἵνα αἱ μὲν ἓξ δήλωσις ὦσι τῶν γεγονότων, ἡ δὲ ἑβδόμη, πάντα εἰληφέναι πέρας καὶ μηδὲν αὐτοῖς λείπειν ἔτι. Εὔδηλον γὰρ ὡς οὐδὲν οὐκ ἔτι καινὸν μετὰ τὴν ἕκτην ἐγένετο, γινομένων μὲν ἀεὶ καὶ φυτῶν καὶ σπερμάτων καὶ ζώων, οὐ καινῶν δέ, ἀλλ᾽ οἷάπερ ἦν τὰ πρότερον γεγονότα, κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν ὅρον καὶ τὴν ἐπ᾽ αὐτοῖς ἀπόφασίν τε καὶ εὐλογίαν τοῦ θεοῦ πάντων καθ᾽ ἑκάστην ἐπιδιδόντων τὴν ἡμέραν (‚quippe cum cotidie ex eius dispensatione ac providentia omnis creatura renovetur aut constet.‘ Jun. l. c.).

427. Mit dem dritten Kapitel des zweiten Buches schreitet Junilius zur Abhandlung über die Weltregierung, welche eine allgemeine und besondere ist. Letztere betrifft vornehmlich die Vernunftgeschöpfe.

Ein Hauptfaktor in der Regierung der Welt sind die Engel. Sie entfalten ihre Thätigkeit zuweilen schon in der generalis gubernatio mundi bei denjenigen Geschöpfen, welche wie Menschen, Vieh und alle lebenden, nach der Aehnlichkeit ihrer Art sich

immer wieder erneuernden Wesen der Nahrung und anderer Heilmittel bedürfen: nonnumquam et ministeriis angelorum indigent. Hingegen sei es eine geheimnissvolle und schwierige Frage, ob sich auch die unorganischen Kreaturen irgendwie der Dienstleistung der Engel erfreuen: utrum vero et in ipsis per angelorum ministerium aliquid agatur, secreta et difficilis quaestio est. I c. 4.

Was den letzteren Punkt betrifft, so hat Theodor die Thätigkeit der Engel in Regierung der leblosen Geschöpfe noch mit grösserer Bestimmtheit als Junilius vorgetragen. Wir sehen dies aus Joh. Philoponus. Dieser fordert nemlich in seinem Werk über die Weltschöpfung lib. I c. 12 (Gall. XII, 485) die Vertreter der Meinung Theodors auf, ihm doch die göttlich inspirierte Schrift namhaft zu machen, aus der sie die Lehre geschöpft hätten, dass die Engel Sonne, Mond und Sterne in Bewegung setzten, wie immer sie sich diese ihre Thätigkeit auch vorstellen möchten. Es sei ja doch gewiss viel einfacher, ihre Bewegung durch eine vom Weltschöpfer in sie gelegte innere Kraft, durch Schwere und Attraktion u. dgl. zu erklären: Εἰπάτωσαν δὲ ἡμῖν οἱ τῆς Θεοδώρου δόξης προεστῶτες, ἐκ ποίας ἐδιδάχθησαν θεοπνεύστου γραφῆς, ὅτι σελήνην καὶ ἥλιον καὶ τῶν ἀστέρων ἕκαστον ἄγγελοι κινοῦσιν ἢ ἔμπροσθεν ἕλκοντες ὑποζυγίων δίκην ἢ ἐπωθοῦντες ὄπισθεν, ὡς οἱ τὰ περιφερῆ φορτία κυλίοντες, ἢ καὶ ἀμφότερα ἢ ἐπὶ τῶν ὤμων φέροντες, ὧν τί ἂν εἴη καταγελαστότερον; ἆρ' οὐκ ἠδύνατο σελήνῃ καὶ ἡλίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἄστροις ὁ δημιουργήσας αὐτὰ ὁ θεὸς κινητικὴν ἐνθεῖναι δύναμιν, ὡς τοῖς βαρέσι τε καὶ κούφοις τὰς ῥοπάς. ὡς τοῖς ζώοις ἅπασι τὰς ἀπὸ ψυχῆς κινήσεις ἐνυπαρχούσης αὐτοῖς, ἵνα μὴ βίᾳ καὶ παρὰ φύσιν ἔχῃ (Gall. ἔχει) τὴν κίνησιν καὶ φθορᾶς αἰτίαν; πῶς οὖν διαρκοῦσι τοσαῦτα καὶ τηλικαῦτα σώματα ἐπὶ τοσοῦτον βιαίως ἑλκόμενα;

428. Wichtiger ist die Dienstleistung der Engel für die specielle Weltregierung (II c. 5). Gott belehrt die Geschöpfe nicht blos durch Worte, sondern auch durch Thatsachen, durch Lohn und Strafe. Als Vollstrecker seiner Befehle und Gerichte erscheinen nach Hebr. 2, 2 und Ex. 12, 29 die Engel (II c. 7). In II c. 9 handelt Junilius de angelica gubernatione. Die Engel vollziehen die ihnen von Gott in der Welt aufgetragenen Dienste und sorgen so für ihr eigenes und der Menschen Heil.

Diese Angelologie ist uns in den Schriften Theodors öfter

begegnet. Während die bösen Engel gegen die Menschen feindliche Gesinnungen hegen, verhalten sich die guten Engel freundlich zum Bilde Gottes und vollziehen gern die ihnen von Gott um der Menschen willen übertragenen Dienste: οὕτω καὶ περὶ τὸν ἄνθρωπον οἱ μὲν εὐνοοῦντες ἄγγελοι τῷ θεῷ προθύμως τὴν διακονίαν, ἐφ' ᾗ ἀποστέλλονται, πληροῦσι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, ὁ διάβολος δὲ καὶ οἱ δαίμονες περὶ τὴν ἀνθρώπων ἐπιβουλὴν πάντα ποιοῦσιν. Joh. Phil. l. c. lib. VI c. 10. Gall. XII, 583. Vgl. § 165.

Wie bei Jun. II c. 7, so erscheinen bei Theodor die Engel geradezu als Stellvertreter Gottes zum Dienste der Menschen: αὐτοὺς λέγων ἀντὶ τοῦ θεοῦ θεραπεύειν τὸν ἄνθρωπον. Joh. Phil. l. c. lib. VI c. 9. Gall. XII, 581.

Gott bediente sich ihrer zur Vollstreckung seiner Rathschlüsse in der alttestamentlichen Heilsökonomie, um dem Bundesvolk Hilfe zu bringen und an seinen Feinden das Strafgericht zu vollziehen. Das Manna in der Wüste heisst Engelspeise, weil es durch ihre Diakonie den Israeliten gegeben wurde; kurz bei allen gottbestimmten Ereignissen sieht man ihre thätige Dienstleistung: Ἐν ἅπασι τοῖς γιγνομένοις ὅρῳ θεοῦ ἡ μὲν ὑπουργία νοεῖται τῶν ἀγγέλων, θεὸς δὲ ὁ ἐν αὐτοῖς ἐργαζόμενος δι' ὧν ἐπιτάττει γίγνεσθαι. Comm. in Mal. 3, 1. Migne 66, 620. Vgl. § 147.

Weitere Belegstellen s. im Commentar über Zach. 1, 9—12 und 2, 1—5. Migne 66, 509. 517.

IV.

Anthropologie und pelagianischer Lehrbegriff.

429. In Theodors Anthropologie finden sich, wie wir im ersten Theile § 163—172 gesehen haben, viele Berührungspunkte mit dem pelagianischen Systeme.

Die von Marius Mercator in seinem Commonitorium an Kaiser Theodosius über die Häresie des Cälestius und Pelagius im Cap. I de causa Caelestii ausgehobenen Sätze [1] beziehen sich auf die zwei Hauptpunkte ihres Systems, auf die Sterblichkeit Adams und auf die Kräfte der menschlichen Natur. Für seinen ersten Satz ‚Adam

[1] M. Mercat. Commonit. Migne T. 48 p. 69. 633.

mortalem factum, qui sive peccaret sive non peccaret, moriturus fuisset‘ führte Cälestius vier Gründe an: Die Sünde Adams hat ihm allein geschadet, nicht dem Menschengeschlechte. Die neugeborenen Kinder sind in dem nemlichen Zustande wie Adam vor der Sünde. Weder stirbt durch den Tod Adams das ganze Menschengeschlecht, noch stehen durch Christi Auferstehung alle Menschen auf. Die Kinder haben das ewige Leben (vita aeterna), auch wenn sie nicht getauft werden. Für seinen zweiten Satz über die Kräfte des Menschen ‚posse esse hominem sine peccato et facile dei mandata servare‘ hatte Cälestius zwei Beweise: Auch vor Christi Ankunft gab es Menschen, die ohne Sünde waren. Das alttestamentliche Gesetz führt ebenso zum Himmelreiche (regnum caelorum) wie das Evangelium.

Diese Sätze finden sich nun allerdings in dieser scharfen Ausprägung weder bei Theodor noch bei Junilius, doch dem Inhalte nach und formell bei jenem deutlicher [1] als bei diesem. Jene Erscheinung kann nicht befremden, wenn man bedenkt, dass Theodor durch seine Lehre von der Erlösung veranlasst war, die äussersten Consequenzen des pelagianischen Systems zu vermeiden, wie er sich denn auch wirklich von der Sache Julians zurückzog. Marius Mercator weiss zu berichten, dass er Mitglied einer in Cilicien gehaltenen Synode gewesen sei, welche jenes System nach der Abreise des Julian von Eclanum verurtheilte. Neander a. a. O. S. 781 bezweifelt die Wahrheit dieses Berichtes, indem er es für fraglich hält, ob und inwiefern die von einem so leidenschaftlichen Schriftsteller gegebene Nachricht Glauben verdiene; aber mit Unrecht. Denn die Excerpte und Berichte des M. Mercator werden durch die neuen Publikationen theodorischer Fragmente mehr und mehr bestätigt, und auch die innere Wahrscheinlichkeit spricht hiefür. Theodor trug die pelagianische wie die nestorianische (§ 34) Lehre in ihren Grundzügen vor, ohne sich jedoch der Tragweite seiner Aufstellungen bewusst zu sein. Sobald er hierüber Klarheit erlangte, schreckte er vor den Consequenzen zurück, um so mehr, da aus seinen Sätzen weitere Folgerungen gezogen wurden, als er selbst wollte. Dies geschah von den Pelagianern (§ 35).

430. Aus jener Retraktation wird es erklärlich, wenn die

---

[1] Vgl. § 166—172. Photius cod. 177. Assem. bibl. or. III. II. 205.

ursprüngliche Schärfe seiner mit dem Pelagianismus verwandten Anschauungen gemildert und durch orthodoxe Ausdrücke verdeckt wurde. Dahin rechne ich den Satz bei Junilius II c. 12, wo er von der Willensfreiheit handelt und nach den Worten: ‚Naturalis est in nobis quaedam boni malique discretio, spontaneus autem motus in his, quae iam discreta exsequenda sunt' sagt: ipsum lex quidem erudit, gratia autem praeparat, adiuvat, corroborat et coronat. Das klingt ganz orthodox, erinnert an die augustinische Terminologie und scheint in der Tendenz geschrieben zu sein, die pelagianische Lehre auszuschliessen. Freilich bleibt immer noch fraglich, was im Sinne des Autors unter ‚gratia' zu verstehen ist. Pelagius dachte sich unter Gnade die natürliche Willensfreiheit. Auf die Bemerkung hin, dass dies nicht die Gnade im theologischen Sinne sei, da ja jene Naturanlage auch den Ungläubigen und Sündern eigne, nahm er einen Beistand der Gnade an, welcher die Gläubigen und Gerechten auszeichnet, und verstand darunter Gottes Gesetz und Offenbarung, die Lehre und das Beispiel Christi, eine Deutung, die uns auch bei Junilius begegnet (§ 438). Das war aber immer nur eine äussere, keine innere Gnade. Später erkannte Pelagius als Gnade die unmittelbare göttliche Erleuchtung des Geistes an, die zur Erkenntniss des Guten und Bösen befähigt, ohne die Kraft zum Vollbringen zu geben; endlich auch die Sündenvergebung als Nichtanrechnung der Sünde, aber nicht mit innerer Neubelebung und Heiligung der Seele verbunden, selbst dann nicht, wenn von der Gotteskindschaft die Rede war, welche zum Besitz des regnum caelorum befähigte.

431. Ueber das richtige Verständniss der Begriffe lex und gratia verbreiten einige parallelen Sätze beider Autoren Licht. Mit Junilius II c. 7: ‚Δ Quae est totius legislationis intentio? M In discretione boni ac mali, quae vel in doctrina id est in fide vel in actibus agnoscuntur' vergleiche Theodor: ‚Nam rationis quidem proprium est discretio bonorum et malorum' (Conc. V oec. act. IV c. 55) und zum Römerbrief 7, 8: Ohne Gesetz bestünde kein Unterschied zwischen Gut und Bös, wir würden nach Art der unvernünftigen Thiere alles Beliebige thun: Ὅθεν τῆς οἰκείας ἀκολουθίας καὶ τοῦ δεικνύναι, ὡς οὐδ' ἄν τις ἦν ἐν ἡμῖν διάκρισις τοῦ τε καλοῦ καὶ τοῦ χείρονος οὐδὲ ἁμαρτίας ἐπίγνωσις, εἰ μὴ νόμῳ ταῦτα διώριστο παρ' ἡμῖν, ἀλόγων δὲ δίκην τὸ προστυχὸν ποιεῖν ἅπαν ἐμέλλομεν,

ἐπάγει· Χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. Comm. in ep. ad Rom. Mai, spic. Rom. IV, 517.

Junilius nennt gratia, wie der Gegensatz zu lex und andere Parallelen zeigen (cf. II c. 18, c. 20, c. 24), die ganze neutestamentliche Heilsordnung oder zukünftige Weltzeit, in welcher es leicht ist, das Gesetz Gottes zu erfüllen. Vgl. mit der obigen Stelle (II c. 12): ‚Naturalis est in nobis quaedam boni malique discretio . . . ipsum lex quidem erudit, gratia autem praeparat etc.' Theodors Worte über den Zweck des alten und neuen Bundes: Κατὰ τὸν παρόντα βίον νόμοις πολιτευόμεθα, ὑφ' ὧν ἡ ἔμφυτος ἀνακινεῖται διάκρισις, παιδευομένων ὧν τε ἀπέχεσθαι καὶ ἃ ποιεῖν προσήκει etc. § 168.

Die Uebereinstimmung der beiderseitigen Worte ist nicht zu verkennen. Junilius sagt also mit dem Satze über Gesetz und Gnade nach Theodors Erklärung: Das Gesetz des alten Bundes erzielt Belehrung über unsere allgemeine Naturanlage, führt den Menschen zur Unterscheidung des Guten und Bösen und zur Einsicht, dass er im niederen Zustande der Sterblichkeit und sittlichen Wandelbarkeit das Gute nicht vollbringen könne. So gelangt er zu der eines Vernunftwesens würdigen Erkenntniss, dass er sich von der Begierlichkeit nicht dürfe beherrschen lassen. Die Gnade des neuen Bundes aber befähigt uns, das erkannte Gute auch ins Werk zu setzen, stärkt im Kampfe und führt zur verheissenen Siegeskrone (s. oben S. 175). Zutreffend erklärt dies Theodor auch im Commentar über Jonas. Die Juden verfuhren vor Christi Ankunft zügellos in der Wahl des Bösen, weil Gott es zuliess zur Darlegung der menschlichen Wahlfreiheit und Schwäche (εἰς ἔλεγχον τῆς ἀνθρωπίνης προαιρέσεώς τε καὶ ἀσθενείας). Bei der Ankunft Christi aber wollte Gott die ihm eigene Gnade zeigen, indem alle Menschen, die allweg zur Gottlosigkeit hinneigten, zur Besserung Neigung erhielten. Darum hat auch Paulus Röm. 11, 32 erklärt: Verschlossen hat Gott (συνέκλεισεν ἡ γραφή, Theod.) alles unter die Sünde, damit wir in Folge Glaubens gerechtfertigt würden; d. h. von den Voreltern her zum Schlechten erzogen und angeleitet, sollten wir zur Einsicht gelangen, dass wir zur Erkenntniss und freien Setzung des Guten die göttliche Gnade bedürfen (ἵνα μάθωμεν, ὅτι θείας χάριτος δεόμεθα πρὸς τὸ διαγνῶναί τε καὶ προθεῖναι πάντων τὸ κρεῖττον. Migne 66, 325).

Die Ereignisse, die sich zu Jonas' Zeit mit den Niniviten zu-

trugen, wiesen auf die göttliche Gnade (bei Christi Ankunft) hin, der gemäss alle einen so raschen Umschwung zum Besseren erfuhren (ib. p. 328).

Das ist der Sinn der obigen orthodox klingenden Stelle bei Junilius.

432. Indem sich Theodor von der Sache der Pelagianer trennte, hat er jedoch sein System nicht aufgegeben, sondern die Lehre von der Erbsünde fortwährend geleugnet. Seine Anhänger, die chaldäischen Christen, hegen über diesen Punkt noch bis auf den heutigen Tag irrtümliche Ansichten. Auf einer Synode unter dem Patriarchen Sabarjesu haben sie die orthodoxe Lehre über die Vererbung der Sünde Adams auf seine Nachkommen als Häresie verworfen (Assem. l. c. III. I. 34). Aus ihrem Ritual ist ersichtlich, dass sie die Kinder, welche ohne Taufe gestorben sind, gerade wie die getauften mit liturgischem Gebet und Gesang bestatten (Assem. I. 581). Nestorius hat die antipelagianische Lehre vorgetragen. Dies beweisen zur Genüge die Auszüge und vier Reden gegen die Verirrung des Cälestius und Pelagius, welche uns M. Mercator in lateinischer Uebersetzung erhalten hat (Migne T. 48 p. 183—214); die vierte Rede ist uns auch im griechischen Originaltext unter dem Namen des Chrysostomus (Montf. T. X) aufbewahrt worden. Hierin liegt ein neuer Beleg für die schon erwähnte Thatsache, dass bei den Nestorianern das Ansehen Theodors schwerer wog, als selbst das des Häresiarchen Nestorius.

Und wirklich finden wir in der junilischen Schrift bei genauer Beobachtung noch deutlichere Anschliessungspunkte an die Anthropologie und an die innig mit ihr verwandte pelagianische Lehre Theodors. Gehen wir näher darauf ein.

433. Junilius entwickelt II c. 2 in Beantwortung der Frage: Nihil ergo post primum diem ostenditur ex non existentibus factum? und der darauffolgenden die Gedanken: Nur die Vernunftgeschöpfe, Engel und Menschen, sind um ihrer selbst willen geschaffen; alles andere ist um der Engel und Menschen willen ins Dasein gerufen. Hinsichtlich des Menschen gilt dies jedoch nur nach seiner Seele, die aus nichts geschaffen ist, von seinem Leibe nur secundär. Letzterer ist aus schon geschaffenem Stoffe gebildet. Gemäss seiner Doppelnatur sollte der Mensch das Mittelglied zwischen der Körper- und Geisterwelt bilden. Gott hat ihn zuletzt

erst nach Erschaffung und Ausschmückung der übrigen Kreaturen ins Leben gerufen, um ihn, wie die Engel, zur Krone der Schöpfung zu bestellen und zum gemeinsamen Band der niederen und höheren Kreaturen zu machen.

Dieselbe Lehre ist uns bereits in der Anthropologie Theodors (§ 164) begegnet.

434. Charakteristisch für den theodorisch-pelagianischen Standpunkt unseres Autors ist die Erklärung, dass das den Stammeltern gegebene Gebot Unterrichts- und Erziehungsmittel zur Förderung ihrer Entwicklung gewesen sei. Er unterscheidet nemlich II c. 3 eine allgemeine und besondere Weltregierung und gibt auf die Frage: Quae est gubernatio specialis? die Antwort: Per quam singula et maxime rationabilia gubernantur a deo, sicut praeceptum est in paradiso de ligno (Gen. 2, 16. 17). Sicut enim omnes creaturas divina continet virtus, ut maneant, ita etiam rationales diversis occasionibus erudit, ut proficiant. Das Verbot, vom Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen zu essen, war also eine Massnahme der besonderen Weltregierung Gottes, um die Vernunftgeschöpfe zu belehren und zur Uebung und Förderung ihrer natürlichen Kräfte anzuleiten. Das ist pelagianische Anschauung.

So auch Theodor: Ἡ μὲν πλάσις ἡτοιμάσθη τῷ θνητῷ βίῳ. ἡ δὲ τῆς ἐντολῆς δόσις καὶ τὸ αὐτεξούσιον προεγύμνασε καὶ ἔδωκε τῇ γνώμῃ τῶν αὐθαιρέτων ἀγώνων τὴν πρόφασιν καὶ τὸ τῆς θνητότητος συμφέρον ἔδειξεν. Die Aufstellung des Gebotes war eine Uebung des freien Willens und gab dem Menschen Anlass, sich freithätig für Kampf und Tugend zu bestimmen. Gott gab dem Adam Gelegenheit zur Uebertretung, weil er wusste, dass die Sterblichkeit ihm nützen und die Todesandrohung zu seiner Erziehung dienen werde. Er handelte wie ein liebevoller Vater nach einem weisen Erziehungsplane und wollte ihn zur Einsicht führen, dass ihm auf der jetzigen Stufe des sittlichen Lebens die Unsterblichkeit kein Heil bringen könne. Cat. Nic. Migne 66, 641. Vgl. § 167.

435. Nach Theodor war dem Menschen von Natur gesetzt zu sterben. Wohl hatte Gott den Menschen mit dem Tode bedroht, um ihm Hass gegen die Sünde einzuflössen und ihn von der Gesetzesübertretung abzuschrecken. Aber der Tod war nicht Erbübel, sondern nur Strafe persönlicher Versündigung (§ 167 ff.). Die Sünde Adams steht in jeder Beziehung auf gleicher Stufe mit

der Sünde anderer Menschen, welche durch Gesetzesübertretung begangen werden (§ 168 ff.). Folgerichtig kann auch die Verfluchung der Erde und Evas nicht Strafe für die Uebertretung des Gebotes sein.

Ganz übereinstimmend mit dieser Lehre Theodors sind die hierauf bezüglichen Schrifttexte bei Junilius II c. 19 unter die Vorhersagungen eingereiht, welche vor dem Gesetz, d. h. vor der Bundesschliessung mit Abraham ergangen sind. Δ Ante legem praedictiones quot modis factae sunt? M Quinque: aut de generalitate communiter. Hiezu gehört die praedictio: Maledicta terra in operibus tuis (Gen. 3, 17). Diese Vorherverkündigung ist durch einen Menschen an das ganze Geschlecht ergangen. Die Hälfte der Menschenwelt [1], nemlich das weibliche Geschlecht, betrifft die praedictio: Multiplicabo dolores tuos et conversio tua ad virum tuum et ipse tibi dominabitur (Gen. 3, 16).

436. Theodor hatte in seinem Werke über die Erbsünde gegen Hieronymus die Lehre von der Fortpflanzung von Sünde und Tod auf das ganze Geschlecht mit dem Hinweise auf die Gerechten des alten Bundes zu entkräften gesucht. Es sei unsinnig und verstosse wider Gottes Gerechtigkeit, dass er alle Nachkommen Adams, unter denen so viele Gerechte gewesen, wegen seiner Sünde der Todesstrafe unterworfen haben sollte. Henoch starb nicht und erreichte doch an Tugend und Frömmigkeit weder den Moses noch die Propheten und Apostel (§ 170).

Junilius trägt diesen Gedanken, freilich ohne die Beziehung zur Lehre über die Erbsünde herzustellen, II c. 15 vor, wo er nach Aufzählung der Berufungen von Abraham bis zu den Heidenvölkern die Frage aufwirft: Quid ergo? iusti et deo placentes ante Abraham homines non fuerunt? und als solche aufführt: die Nachkommen Seths, welche die Schrift Gen. 6, 2 Söhne Gottes nennt [2], den Henoch, der dieser Welt entrückt wurde, den Noe, den Stammvater eines neuen Geschlechtes, und den Melchisedech, das Ideal und den Typus des Hohenpriesters.

437. Wie Theodor und die Pelagianer im Kampfe gegen die

---

[1] Aut ex parte vel dimidio: die Ausgaben und Handschriften meist: vel medio oder de medio.

[2] Diese Erklärung von Gen. 6, 2 findet sich bei allen Antiochenern.

Manichäer, Gnostiker und gegen die orthodoxe Lehre über Erbsünde, Gnade und Prädestination alles Gewicht auf die natürlichen Kräfte des Menschen, auf Erkenntniss und freien Willen legten, so ist auch bei Junilius die scharfe Betonung der scientia und Willensfreiheit wahrnehmbar. Selbst Lohn und Strafe des alten Testamentes sind Unterrichtsmittel für Engel und Menschen nach Art des Gesetzes und dienen wie dieses zur Weckung der Erkenntniss und zur Unterscheidung von Gut und Bös: Haec enim omnia ad modum legis angelos atque homines erudiunt etc. Jun. II c. 7. Ueber die Willensfreiheit und die Vergeltung der freien Handlungen handelt Junilius II c. 12 und 13. Die Ausschmückung der Geschöpfe erfolgte nach II c. 2 entweder während der drei letzten Schöpfungstage, wo der Himmel mit Lichtern, die Erde mit Pflanzen, das Meer mit Fischen geziert wurde, oder sie geschieht noch immer während der ganzen Dauer der Welt, indem die Erde mit Gebäulichkeiten und anderen Erfindungen des Menschengeistes, der Mensch mit scientia geschmückt wird. Diese — offenbar ganz natürliche — Ausstattung gehört dem gegenwärtigen, niederen Weltzustande an; in der künftigen, von Christus angebahnten, längst vorbestimmten Ordnung aber erhält der Leib die Unverweslichkeit, das Sterbliche die Unsterblichkeit, das Himmelreich die Wohnung der Heiligen. Δ In ornamento ipso aliqua est differentia? etc. II c. 2. Vgl. Theodor § 163.

438. Auch das ‚caeleste regnum habitationem sanctorum‘ scheint hier beachtenswerth und erinnert an das Himmelreich, welches die Pelagianer als Erbantheil der Gotteskindschaft betrachteten, während sie das Heil und die vita aeterna als den Zustand der ungetauften Kinder bezeichneten. Auch Theodor hielt die Kindertaufe für nöthig, obwohl er eine Erbsünde nicht anerkannte, um ihnen die Gemeinschaft mit Christus zuzueignen und sie der göttlichen, über die Grenzen der menschlichen Natur hinausgehenden Verherrlichung theilhaftig zu machen. Er nannte dies das Himmelreich, ähnlich wie Cälestius. Die Theilnahme an dieser höheren Stufe der Seligkeit war durch die Taufe bedingt (§ 171). Die nichtgetauften Kinder aber blieben, obgleich von Strafen frei, weil ohne Sünde, doch von jenem höheren Zustande ausgeschlossen und gelangten in eine Art Mittelzustand.

Auf diesen Mittelzustand der abortivi beziehen sich die Worte

des Junilius II c. 13, wo er von Lohn und Strafe spricht und als vierte Art der Vergeltung aufstellt: Δ Da quartum modum. M Cum hi qui neque mali aliquid per se neque boni gesserunt, bona participantur aut mala ut infantes, aut forsitan neutra ut sunt abortivi, de quorum et statu et merito et causa subtilis dubiusque tractatus est. Den ‚infantes' wird hier das gleiche Los wie den Erwachsenen zugeeignet, wahrscheinlich je nachdem sie getauft waren oder nicht; vielleicht wurde auch ihr Schicksal nach dem Glauben oder der sittlichen Güte der Eltern bemessen. Manche Pelagianer meinten, die Kinder hätten freiwillige Sünden auf sich. Sollte diese Ansicht auch hier zu Grunde liegen? Die Stelle ist bei der Kürze des Ausdrucks schwer verständlich. Hinsichtlich der abortivi sei nur noch an den von M. Mercator aufbewahrten Satz aus Theodors Schrift ‚gegen diejenigen, welche behaupten, dass die Menschen von Natur nicht aus Vorsatz sündigen', erinnert: Novissime vero in hanc dogmatis excidit novitatem (mirabilis peccati originalis assertor, i. e. Hieronymus), qua diceret, quod in ira atque furore deus Adam mortalem esse praeceperit et propter eius unum delictum cunctos, etiam necdum natos homines morte mulctaverit (Migne T. 48 p. 1053).

439. Die Taufe ist darum vorzugsweise Typus des Todes unseres Herrn, ein Symbol freudiger Art, welches auf Christi trauervolles Sterben hinweist. In ihr werden wir von der Sünde gereinigt und zu Kindern Gottes gemacht. Jun. II c. 17.

Junilius meint hiemit die doppelte ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν des Theodor, die Nachlassung der selbst begangenen Sünden (τὴν μὲν τῶν πεπραγμένων) und die Unsündigkeit (τὴν δὲ τὴν ἀναμαρτησίαν), welche durch die Theilnahme an der göttlichen Lebensgemeinschaft Christi bewirkt und erst bei der allgemeinen Wiederbringung zur vollen Wahrheit wird (§ 171).

Vgl. für beide Exegeten noch die Typen § 451.

440. Ebenso deutlich sind die Spuren theodorisch-pelagianischer Anschauungen in der Lehre von der Erlösung verfolgbar. Diese wird bei Junilius wie bei Theodor (s. oben S. 179 u. 180) nirgends als Heilung von dem durch die Sünde in die Welt gekommenen Verderben, sondern durchweg als Erhebung der niederen, wandelbaren Schöpfung zum höheren, unwandelbaren, verherrlichenden Zustand der künftigen, mit Christi Auferstehung

erneuten Welt geschildert. Gentium fides pro spe vitae aeternae religionem sequitur christianam. Nam Christus ipse dominus toto doctrinae suae remedio actuumque miraculis nec non resurrectione atque ascensione futuram vitam docuit, promisit, adprobavit, indulsit. II c. 15. — Quaedam (vero creaturae) decorem suum in futuro recipient ut corpus incorruptionem et mortalia inmortalitatem et caeleste regnum habitationem sanctorum. II c. 2. Auch die Bezeichnung der Lehre Christi als ‚Heilmittel' klingt pelagianisch.

441. Die gegenwärtige Weltordnung ist, wie die zukünftige, in ihrem dermaligen, relativ guten, wenn auch nicht vollkommenen Zustande von Gott uranfänglich vorgesehen und absichtlich so geschaffen worden, damit wir durch Ueberwindung des Zweifels zur Wahrheit, durch das Böse zum Guten, durch Kampf zum Sieg, durch Sterblichkeit zur Unsterblichkeit, durch Niedrigkeit zur Verherrlichung, durch die Gotteskindschaft (caeleste regnum) zur Wohnung der Heiligen gelangen. Ein Abfall und eine Verschlechterung durch Sünde und Tod hat nicht stattgefunden. Wirft man die Frage auf, wozu die gegenwärtige Welt geschaffen sei, so ist zu antworten: sie hatte einen erziehlichen Zweck. Jun. II c. 26. Die Vernunftgeschöpfe sollten durch Lernen und Uebung im Zweifel zum Besitz der ewigen Güter gelangen, sich durch Kampf und Sieg Anspruch auf Belohnung erringen, zur höheren Werthschätzung der künftigen Güter angeleitet, zur grösseren Dankbarkeit und Verherrlichung Gottes angetrieben werden. Durch Vergleichung des gegenwärtigen mit dem künftigen Weltzustande sollte die Erhabenheit des letzteren zum klaren Bewusstsein gebracht worden. Jun. ib. Theod. § 418 f.

Wohl wird hier auf Erden manchem nach Gebühr vergolten, um das göttliche Walten in der Weltregierung zu bekunden, die Guten zu trösten und die Schlechten abzuschrecken; aber Gut und Bös bleiben hier im Ganzen unausgeglichen, damit wir zur sichern Erkenntniss gelangen, dass erst dort das Gericht und die volle Vergeltung stattfindet (II c. 13).

So lag es von Anbeginn in Gottes Plan. Das Böse ist ein Uebergangsstadium zum Guten, das Unvollkommene ein Durchgangspunkt zum Vollkommenen, das Gegenwärtige eine Vermittlung des Zukünftigen. Das Gute, Ewige, Herrliche kann nur er-

kannt und geschätzt werden durch stattgehabte Vergleichung mit dem Niederen, Zeitlichen, Bösen.

Diese von Junilius a. a. O. ausgesprochenen Gedanken passen zu den Ideen Theodors, die uns § 163 ff. begegnet sind: Gott hatte den ersten Menschen sterblich geschaffen und wusste, dass die Sterblichkeit demselben nützen werde. Die Sünde Adams hat blos ihm, nicht dem ganzen Menschengeschlechte geschadet. Der Mensch war das Mittel- und Bindeglied zwischen der niederen und höheren Schöpfung. Die gegenwärtige Katastase war die nothwendige Voraussetzung der zukünftigen. Dies war ehevor im göttlichen Rathschlusse beschlossen und wurde mit Christi Incarnation begonnen. Die Taufe ist das Symbol der Jüngerschaft Christi und unerlässliche Vorbedingung zur Theilnahme an dem durch ihn herbeigeführten Zustande der Verherrlichung.

442. Hieran sei noch die Lehre über die Dauer der Sündenstrafen angereiht, die sich bei Jun. II c. 7 findet.

In den Werken, welche über Theodors Lehre berichten, begegnet uns als stehender Satz die Behauptung, er habe ebenso, wie der von ihm so heftig bekämpfte Origenes, die Ewigkeit der Höllenstrafe geleugnet. Auch Salomo von Chalata, um das Jahr 1222 n. Chr. Metropolit von Bassora, hat diese Lehre dem Bischof Theodor von Mopsuestia und seinem Lehrer Diodor zugeschrieben. Er führt in seinem Buche ‚Die Biene' folgende Stelle aus Theodors Commentar über die Evangelien (Assem. bibl. or. III. I. 323, aufgenommen von Fritzsche, Theod. Mops. in N. T. quae reperiri potuerunt. Turici 1847 p. 41 im syr. und lat. Texte) an: In der zukünftigen Welt werden diejenigen, welche hier das Gute gewählt haben, mit Ehren den Genuss des Guten erlangen; die aber ihre ganze Lebenszeit über zum Bösen geneigt gewesen sind, werden nur dann, wenn sie durch strenge Strafe und durch Furcht zur Besserung, zur Wahl des Guten und zur Einsicht gekommen sind, wie viel Böses sie auf dem Wege der Sünde verübt haben, und wenn sie so zur ursprünglichen Erkenntniss der Furcht Gottes gelangt und guten Willens geworden sind, des Genusses der göttlichen Erbarmung theilhaftig werden. Denn es stünde nicht geschrieben: ‚bis der letzte Heller bezahlt ist' (Matth. 5, 26), wenn es nicht möglich wäre, dass wir durch Bestehen der Sündenstrafen von jenen befreit würden. Erzbischof Salomo, welcher die Ewig-

keit der Höllenstrafen geleugnet hat, beruft sich hiefür auf diese Worte Theodors.

Ist diese Stelle von der Höllenstrafe zu verstehen, dann weicht Junilius in diesem Punkte von Theodor ab. Denn jener lehrt II c. 7, wo er davon handelt, dass Lohn und Strafe im gegenwärtigen Weltzustande einen pädagogischen Zweck haben, die ewige Dauer der Sündenstrafen im Jenseits mit den Worten: Δ Quare poenas et praemia praesentia diximus legem esse? M Quia ipsa sunt quae ad vicem legis erudiunt: nam futura et aeterna nec patientibus nec videntibus proderunt, ubi iam poenitentiae non erit tempus.

443. Allein dem ist nicht so; beide Exegeten befinden sich vielmehr in voller Uebereinstimmung. Zwar ist sich Theodor in seinen Lehrmeinungen nicht immer gleich geblieben; aber er spricht in jener Stelle nicht von den Höllenstrafen, sondern von der Busse und der endlichen Bekehrung der Bösen auf Erden, sowie von dem Mittelzustand und den zeitweiligen Sündenstrafen solcher, welche im Glauben und in bussfertiger Gesinnung gestorben sind, ohne noch völlige Genugthuung geleistet zu haben. Der Gegensatz von Gut und Bös hört jenseits auf, aber nicht Lohn und Strafe der Gerechten und Gottlosen. Salomo thut, wie schon Assemani bemerkt, den Worten der Autoren Gewalt an, um die ihm günstige Ansicht zu gewinnen. Mit dem obigen Gedanken des Junilius harmonieren folgende Worte aus dem Buche der Commentare, welche von Isaak von Ninive ohne Nennung des Autors angeführt werden (Assem. l. c. III. I. 324), aber nach Stil und Inhalt, wie schon aus der Unterscheidung des gegenwärtigen und zukünftigen Weltzustandes ersichtlich ist, dem Theodor angehören: In libro commentariorum sic legitur: Saeculum hoc saeculum est poenitentiae, futurum autem saeculum saeculum est vindictae. Quemadmodum enim in praesenti saeculo poenitentia ad extremum usque spiritum salvat, ita in saeculo futuro iustitia ultimum exigit quadrantem. Et sicut hic non est videre iudicium aequum, quod misericordia temperatum non sit, ita non est illic invenire iudicium iustum misericordia permistum.

Dieser Text erinnert zugleich an Jun. II c. 13: In hac vita bona malis eveniunt . . . aut certe neque his neque illis (nec malis nec bonis) utralibet retributio . . . utrique generi (et bonis et malis)

nulla hic conpensationis imago conceditur, ut alibi esse iudicium et plenam pro actibus retributionem possimus cognoscere.

V.

Berufungen, Typen und Vorhersagungen.

444. Theodor verräth überall eine tiefsinnige Auffassung der Idee vom Reiche Gottes im alten Bunde. Alle geschichtlichen Ereignisse und Einrichtungen, alle Führungen, Berufungen und Gnadenerweise, alle Strafen und Züchtigungen des Volkes, alle Erbarmungen, Verheissungen und Vorbilder hatten den Zweck, der Erscheinung des Erlösers den Weg zu bahnen [1].

Klassisch in dieser Beziehung ist seine Auseinandersetzung im Commentar über Jonas. ‚Damit es klar in die Augen springe, dass Gott längst den Rathschluss gefasst hatte, die zukünftige Weltzeit herzustellen, und nicht die Meinung entstünde, dass Gott später einen neuen Plan in Beziehung auf uns ersonnen habe, hatte er bereits durch vieles andere den Menschen die Ankunft Christi des Herrn in Aussicht gestellt, so dass ihr alle Juden seit langem entgegensahen; insbesondere aber bezweckte er dies durch die Geschichte Abrahams und Davids, denen er Verheissungen (ἐπαγγελίας) gab, ersterem, dass in seinem Samen alle Völker sollten gesegnet werden, letzterem, dass er seinen Nachkommen den Königsthron ununterbrochen verleihen werde. Das wies dem Anscheine nach auf das Volk hin, unter welchem dies in Erfüllung gehen sollte [2]; thatsächlich aber hat der Wortlaut mit der Mensch-

---

[1] Οὐκ ἐκ τινος συντυχίας γίγνεται ταῦτα· πόρρωθεν δὲ εἴρητό τε καὶ προώριστο τῷ θεῷ γενέσθαι . . . εἰς προπαρασκευὴν τῆς τοῦ δεσπότου Χριστοῦ δείξεώς τε καὶ παρουσίας. Comm. in Hos. Cf. Comm. in Am. Mai VII, 2. 91. Migne 66, 125. 241.

[2] Ἅπερ οὖν τὸ μὲν δοκεῖν τὸν λαὸν ἐμήνυε τὸν ἐφ' οὗπερ ταῦτα πληροῦσθαι ἤμελλεν. Falsch übersetzt Mai, nova bibl. VII, 150: Quae itaque secundum populi existimationem significabant illum, cuius causa hae res efficiendae erant. Theodor sagt vielmehr: Die Weissagungen vom Samen Abrahams und von der ewig dauernden Königsherrschaft Davids hatten scheinbar den Sinn, dass das Volk Israel als solches den Völkersegen bringen und eine ewig dauernde Herrschaft führen werde; in Wahrheit aber bezogen sie sich auf Christus, die Blüthe des Volkes, den Sprossen Davids, bei dessen Menschwerdung sie sich erfüllten: ἡ δὲ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια ἐπὶ τῶν κατὰ τὸν δεσπότην Χριστὸν οἰκονομηθέντων ἐδείκνυτο λαβοῦσα τὸ πέρας.

werdung und Heilsökonomie Christi des Herrn seinen End- und Zielpunkt erreicht, unter welchem der Segen wahrhaft über die Völker gekommen und der Nachkommenschaft wirklich ein dauerndes, unerschütterliches Königtum zu theil geworden ist. Desshalb war auch die Fürsorge Gottes für das Volk so umfassend, indem alle wegen der besagten Verheissungen in Schutz genommen, der erwarteten Parusie Christi immerfort entgegensahen. Das war denn auch der Grund, warum Gott im alten Bunde so viele Veranstaltungen in der Art traf, dass sie einerseits den damaligen Zeitgenossen grossen Nutzen brachten, andererseits eine Hinweisung (μήνυσίν τινα) auf die Thatsachen in sich schlossen, welche später in Erscheinung treten sollten. Nebstdem sollte der Vorzug der zweiten Heilsordnung vor der ersten als höchst bedeutsam ins Licht treten. Auf diese Weise stellten sich die alttestamentlichen Ereignisse als ein Typus der neutestamentlichen Zustände heraus, indem jene zu diesem im Verhältniss der Aehnlichkeit stehen, abgesehen von dem für ihre Zeiten gestifteten Nutzen. Aus den thatsächlichen Verhältnissen ergibt sich klar und deutlich der Vorzug des Neuen und der geringere Werth des Alten.‘

445. Nach Entwicklung dieser Gedanken nimmt er Veranlassung, seine Theorie von den Typen ausführlich darzulegen und mit Beispielen zu erklären. Aus dem gleichen Grunde, um nemlich die Ankunft Christi des Herrn anzubahnen und hiemit den zukünftigen Zustand der Welt einzuleiten, ‚führte Gott die Israeliten aus Aegypten und befreite sie von jener ganzen drückenden Knechtschaft. Bei dem Tode der ägyptischen Erstgeburt blieben sie verschont. Zeichen und Symbol dieser Unterscheidung zwischen ihnen und den Aegyptern war die Bestreichung der Thürpfosten mit Blut. Aber dies den Israeliten damals heilsame Zeichen hatte noch eine höhere typische Bedeutung und wies im voraus darauf hin, dass Christus der Herr uns zwar nicht von der ägyptischen Knechtschaft, aber von dem Tode und der Sünde erlösen werde.‘ [1]

Wie alle Massnahmen, so zielte auch die Wegführung Israels ins Exil und die Rückkehr des Stammes Juda aus der babylonischen Gefangenschaft auf die Parusie Christi ab. ‚Um aller Welt

[1] Comm. in Jon. Wegn. I, 279. Mai VII, 151. Migne 66, 320.

klar zu zeigen, dass er für das Judenvolk um Christi willen Sorge trage, liess er die zehn Stämme in die assyrische Gefangenschaft wandern und bewahrte nur den Stamm Juda, aus welchem Christus der Herr dem Fleische nach hervorgehen sollte, in seinen Wohnsitzen. Als dieser später wegen ähnlicher Versündigungen vom Könige Nabuchodonosor nach Babylon geschleppt worden war, veranstaltete er auf unerwartete Art seine Rückkehr. Während von den zehn Stämmen nur eine kleine Schaar in die Heimat zurückkehren durfte, sorgte er für die Heimkehr des ganzen Stammes Juda. Er zeigte hiemit klar, dass er Macht habe, wenn er wolle, auch alle anderen in die Heimat zu führen. Aber er nahm sich ihrer nicht an und wendete seine ganze Sorgfalt diesem Stamme zu, weil aus ihm Christus zum gemeinsamen Heile für alle Menschen hervorgehen sollte.'[1]

446. In dieser Auseinandersetzung Theodors haben wir den kurzen Abriss der ganzen Theorie über die vocationes, typi und praedictiones, wovon Junilius II c. 15 — c. 24 in systematischer Zusammenstellung handelt.

Auf die Frage, was wir unter acceptio sive vocatio verstehen, antwortet er II c. 15: Eam scilicet qua deus quosdam homines vel populos speciali gratiae beneficio sibi conciliare dignatur plusque circa eos quam circa ceteros homines divinae indulgentiae et quasi familiares favores ostendit. Diese besonderen Gnadenerweisungen oder Berufungen hat Theodor im Auge, wenn er a. a. O. über Jonas sagt, dass Gott die Herstellung der künftigen Katastase oder des Erlösungszeitalters zwar schon durch andere Dispositionen in Aussicht gestellt, zu diesem Zwecke aber besonders den Abraham, den Stamm Juda, das Volk Israel, den David berufen und gnadenvoll geführt habe.

447. Dieser Berufungen oder Erwählungen sind es nach Junilius II c. 15 zehn, die sich einzeln bei Theodor nachweisen lassen, und zwar:

1—3: Prima acceptio est beati Abrahae, secunda Isaac, tertia Jacob et ex eo natorum XII patriarcharum: ἐξελέξατο μὲν τὸν Ἀβραάμ, συνέστησε δὲ τὸ ἐξ ἐκείνου γένος, ἐπιμέλειαν δὲ αὐτοῦ καθ' ὃν εἰρήκαμεν

---

[1] Comm. in Hos. Wegn. I, 5. Mai VII, 2. Aehnlich Comm. in Am. Mai VII, 91. Migne 66, 242.

πεποίηται τρόπον, ἵν' ἐξ αὐτῶν ὕστερον ὁ δεσπότης Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα ἐπὶ τῇ πάντων ἀνθρώπων φανεὶς σωτηρίᾳ, δῆλος ὑπάρχῃ κατὰ τὸν ἄνωθεν ὁρισμὸν ἐπὶ τὴν οἰκονομίαν παρεληλυθώς. Comm. in Am. Wegnern I, 170. Migne 66, 241. Mai VII, 91.

4: Quarta tribus Juda: Theod. Comm. in Hos. et Am. l. c. Cf. octavam vocationem.

5: Quinta totius populi in Aegypto: ἐξήγαγε μὲν οὖν τῆς Αἰγύπτου τὸν Ἰσραὴλ ὁ θεὸς καὶ πάσης τῆς πικρᾶς ἐκείνης ἀπήλλαξε δουλείας· ἐργασάμενος δὲ θάνατον τῶν πρωτοτόκων πολὺν διὰ τοῦτο τὰ τῶν Ἰσραηλιτῶν περιέσωσε παντελῶς ... προεσημαίνετο δέ πως ὡς ἐν τύποις τὸ καὶ τὸν δεσπότην Χριστὸν οὕτως ἡμᾶς ἀφαιρήσεσθαι οὐ τῆς Αἰγύπτου δουλείας, ἀλλὰ τῆς τε τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἁμαρτίας. Comm. in Jon. Mai VII, 151. Migne 66, 320.

6. 7: Sexta sancti David, septima domus ipsius David et per ipsam totius tribus Juda: ἔκ τε τῶν κατὰ τὸν Ἀβραὰμ καὶ τὸν Δαυὶδ εἴργασται τοῦτο, πρὸς οὓς ἐπαγγελίας ἐποιήσατο, τὸν μὲν ὅτι ἐνευλογηθήσεται ἐν τῷ σπέρματι αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη, τὸν δὲ ὅτι διηνεκῆ παρέξει τοῖς ἐξ αὐτοῦ βασιλείαν κτλ. Comm. in Jon. Wegn. I, 278. Migne 66, 320. Mai VII, 150.

4. 8: Quarta tribus Juda, octava reditus populi ex captivitate. Diese Worte erhalten gegen Ende des c. 15 ihre Ergänzung: propter ipsum (Christum dominum) Judae tribus et benedictione praecellit et in captivitatem ultima ducitur et prima salvatur, quia ex ipsa dominus carnem sumere dignatus est, adeo ut ex illa omnes Judaei fuerint nuncupati. Diese Stelle ist aus Theodors Commentaren über Hoseas und Amos entnommen: ὥστε γὰρ δῆλον ἅπασι γενέσθαι, ὅτι τὴν περὶ τὸν λαὸν κηδεμονίαν διὰ τὸν ἐξ αὐτῶν προςδοκώμενον (τὸν δεσπότην Χριστόν) φανήσεσθαι ποιεῖται. ἐκδίδωσι μὲν τὰς δέκα φυλὰς τῇ τῶν Ἀσσυρίων αἰχμαλωσίᾳ, φυλάττει δὲ ἐπὶ τῶν τόπων τὴν Ἰούδα μόνην, ἐξ ἧςπερ ἤμελλεν ὁ δεσπότης ἀναφαίνεσθαι τὸ κατὰ σάρκα Χριστός· ἥνπερ οὖν εἰς αἰχμαλωσίαν ὕστερον ἀπελθοῦσαν διὰ τὰς αὐτῶν ἐκείνων παρανομίας ὑπὸ Ναβουχοδονοσὸρ τοῦ βασιλεύσαντος τῶν Βαβυλωνίων ἐπανελθεῖν παραδόξως πεποίηκεν κτλ. Comm. in Hos. Mai VII, 2. Migne 66, 125. Vgl. § 90.

Ὑπὲρ δὴ τούτων καὶ μετοικισθῆναι τὸν λαὸν διὰ τῆς αἰχμαλωσίας παρεσκεύασεν ὅλον καὶ ἐπανήγαγεν ἐξ αὐτῶν οὓς ἐβούλετο· ὧνπερ οὖν ἡγεῖτο ἡ Ἰούδα φυλὴ μόνη ἡ πᾶσα τὴν ἐπάνοδον δεξαμένη, ἐπειδήπερ ἐξ αὐτῆς ἤμελλεν ἀναφαίνεσθαι τὸ κατὰ σάρκα ὁ δεσπότης Χριστός· τῶν

λοιπῶν γάρ τοι φυλῶν ἀφ᾽ ἑκάστης ἑπόμενοι ταύτῃ συνανῆλθον ὀλίγοι κτλ. Comm. in Am. Wegn. I, 171. Mai VII, 92. Migne 66, 241.

9. 10: Nona domini nostri Jesu Christi secundum carnem, quam sibi veniens dei filius ex genere David adsumpsit et per eam ex Abraham atque ex Adam omnium nostrum saluti remissionique prospexit, decima omnium gentium per dispensationem incarnationis ipsius domini dei ac salvatoris nostri. Vgl. die Parallelstellen sub 6. 7. 4. 8. Diese Gedanken kehren überall als Refrain der Darlegungen Theodors über die Berufungen einzelner Persönlichkeiten und des ganzen Volkes wieder: διὰ τὸν ἐξ αὐτῶν ἀναδείκνυσθαι μέλλοντα τὸν κατὰ σάρκα δεσπότην Χριστὸν ἐπὶ τῇ πάντων φανούμενον σωτηρίᾳ. Wegnern I, 5. Πᾶσαν τὴν περὶ τὸν λαὸν ἐπιμέλειαν ὑπερ τῆς τοῦ δεσπότου Χριστοῦ δείξεως ὁ θεὸς ἐποιεῖτο ἐπὶ κοινῇ τῇ πάντων ἀνθρώπων σωτηρίᾳ κατὰ τὸν οἰκεῖον γενησομένης καιρόν . . . ὁ δεσπότης Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα ἐπὶ τῇ πάντων ἀνθρώπων φανεὶς σωτηρίᾳ. Comm. in Amos. Wegnern I, 169 sq. Mai VII, 91. Migne 66, 241. Zur vocatio nona cf. § 411.

448. Von den Typen und dem typischen Sinn der heiligen Schrift habe ich § 123—127 (vgl. § 119—122 und § 140. II. ff.) gehandelt und Theodors Theorie hierüber dargestellt. Junilius entwickelt seine Typologie II c. 16 und 17. Eine Vergleichung derselben mit der Darstellung Theodors ergibt auch in diesem Punkte die völlige Uebereinstimmung beider Schriftsteller. Unser Autor hat das, was Theodor in seinen hermeneutischen und exegetischen Werken ausführlicher vorgetragen hatte, in knapperer Form in bestimmte Begriffe gefasst.

Die Definitionen von Typus an sich und im Unterschiede zur prophetia (vgl. § 325) sind für alle Zeiten mustergiltig. Sie wurden in den Schriften der Scholastik [1] und werden noch bis auf den heutigen Tag in den hermeneutischen Lehrbüchern als solche aufgeführt und hochgeschätzt.

Wie die Prophetie die Bekanntgabe verborgener Dinge ist, welche dreien Zeiten — der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft — angehören, so auch der Typus; ihr Unterschied besteht nur darin, dass die Offenbarung dort durch Worte, sofern sie

[1] Vgl. Thom. 1. q. 1. a. 10. c, et Quodlib. VII q. 6. a. 14. 15. 16.

solche sind, hier aber durch Sachen (res) oder Handlungen (opera) als solche erfolgt.

Als Typus der Vergangenheit führt Junilius die Verdemüthigung der Katechumenen an, da sie zur Veranschaulichung des gefallenen, vor Gottes Angesicht ängstlich fliehenden Adam in der Oeffentlichkeit bedeckten Hauptes einhergingen; als Typus der Gegenwart das Gewand Aarons, der auf seinem Brustschild (Choschem hamischpat, Ex. 28, 30) die Namen der zwölf Stämme Israels auf zwölf in Gold gefassten Edelsteinen eingegraben trug, um das Gebet für die zwölf Stämme zu sinnbilden.

449. Neben diesem allgemeinen Begriff Typus, der, sofern er Gegenwart und Vergangenheit betrifft, mit dem Symbol in eins zusammenfällt, trägt Junilius I c. 16 gegen Ende die engere Fassung vor im Sinne vom prophetischen [1], auf die Zukunft gehenden Vorbilde, indem er den Unterschied zwischen Prophetie und Typus dahin bestimmt: in prophetia verbis, secundum hoc quod verba sunt, futura significantur, typis autem res declarantur ex rebus . . . prophetia est typus in verbis, secundum id quod verba sunt, et contra typus prophetia est in rebus, in quantum res esse noscuntur.

Diesen Unterschied hat Theodor zu Jonas entwickelt, indem er sagt, dass Gott einerseits durch die Verheissungen (ἐπαγγελίαις), andererseits durch die Veranstaltungen des alten Bundes, welche eine Hinweisung (μήνυσίν τινα) auf die Zukunft enthielten, das Heil in Christo vorbereitete und ankündigte. Die Typen sind sachliche Prophetien, die Prophetien sind in Worten ausgedrückte Vorbilder. Doch haben erstere noch einen niederen, d. i. einen historischen oder Literalsinn, durch den sie für ihre Zeitgenossen den grössten Nutzen brachten (§ 126. 2), neben der in den Realitäten liegenden Ankündigung der in Zukunft in Erscheinung

[1] Ich verstehe darunter auch die anagogischen und tropologischen Typen. Patritius, de interpret. script. sacr. I p. 173, theilt die Typen in prophetische, anagogische und tropologische, was unlogisch ist, da sie sämmtlich prophetisch sind. Will man nicht mit Junilius und den Kirchenvätern unter der Typologie auch die Symbolik begreifen, so kann man allegorische Typen zur Belebung des Glaubens, tropologische zur Besserung der Sitten, anagogische zur Stärkung der Hoffnung unterscheiden, eine Eintheilung, welche zugleich der Glaubens-, Sittenlehre und Eschatologie, dem Reiche Gottes auf Erden und im Himmel entspricht und der Ausdrucksweise der Väter Rechnung trägt.

tretenden Güter. Beide dienen dem prophetischen Zwecke, Christi Ankunft und den durch ihn über alle Völker strömenden Segen in Aussicht zu stellen und anzubahnen (Comm. in Jon. § 444).

Beispiele von Typen, welche die Zukunft betreffen, sind zahlreich und ihre Aufzählung überflüssig, bemerkt Junilius II c. 16. führt jedoch die zwei Söhne Abrahams als Vorbilder der zwei Testamente (Gal. 4, 24) an. In diesem engeren Sinne fasst gewöhnlich auch Theodor die Typen (vgl. die Beispiele § 119 und 125 f.). Als solche erklärt er Adam, Melchisedech, das Blut des Osterlammes, die eherne Schlange in der Wüste, Jonas u. a. Sie sind sachliche Prophetien und haben die gleiche Bedeutung und Zweckbeziehung auf die zukünftige Katastase, wie die Wortprophetien.

450. Doch gebrauchte Theodor, wie die Antiochener überhaupt [1], τύπος nicht blos im Sinne von Vorbild, sondern auch von Sinnbild didaktischer Natur. Die Geschichte des Jonas hatte neben der typischen, auf Christi Auferstehung gehenden, auch eine symbolische Bedeutung. Sie stellte sinnbildlich den Unglauben und die Verstocktheit der damaligen Juden dar, welche den Mahn- und Drohreden der Propheten hartnäckig ihr Ohr verschlossen, und diente zur Tröstung der Propheten, welche angesichts der Fruchtlosigkeit ihrer Predigt oftmals zur Verzweiflung an der Besserung der Menschheit getrieben, aber durch die Sendung des Jonas zu den Heiden an ihre künftige Besserung erinnert wurden. Doch hängt diese symbolisch-didaktische Bedeutung der Geschichte des Jonas eng mit dem typischen Charakter der wunderbaren Begebenheiten seines Lebens zusammen. Wie sie für die damalige Zeit ein belehrendes und anschauliches Sinnbild war, so diente sie für die Zukunft als weissagendes Vorbild der Errettung Christi vom Tode und der Berufung der Heidenvölker (vgl. § 120—122).

Symbol und Typus sind bei Theodor gemäss des pragmatischen Zusammenhanges des alten Bundes mit dem neuen aufs engste mit einander verknüpft. Das Bestreichen der Thürpfosten und Oberschwellen mit Blut (Ex. 12, 22) beim Auszug der Israeliten aus Aegypten war Symbol ihrer Rettung und Verschonung und zugleich Typus der Erlösung von Tod und Sünde durch

---

[1] Kihn, die Bedeutung der antioch. Schule auf dem exeget. Gebiete S. 115.

Christi Blut. Denn durch das genannte unterscheidende Zeichen ward angedeutet, dass die Israeliten nicht die gleichen Todesstreiche wie die Aegyptier treffen sollten (ἅπερ οὖν καὶ σημείῳ διέκρινε κτλ.), und diese Ereignisse brachten ihnen damals den grössten Nutzen, indem sie so grosser Wohlthaten gewürdigt wurden. Aber hiemit war jene Bedeutung nicht erschöpft. Wie der ganze alte Bund mit dem neuen in einem inneren, gottgewollten Zusammenhange steht, so hatte auch jenes Symbol nebst seiner Bedeutung für die Gegenwart eine Beziehung auf die Zukunft; es war nicht blos Sinnbild, sondern auch Vorbild (προεσημαίνετο δέ πως ὡς ἐν τύποις κτλ. Comm. in Jon. Migne 66, 320).

Auch die Taufe war symbolisch-didaktischer Natur. Zu Röm. 6, 1 bemerkt er: τοῦ γὰρ δεσποτικοῦ θανάτου τύπον ἔχει τὸ βάπτισμα. Das ist ein Typus der Vergangenheit.

451. Junilius nennt II c. 17 vier Arten Typen. Wegen der besprochenen allgemeinen Fassung des Begriffes τύπος (figura, forma) nimmt er auch im neuen Gnadenbunde (sub gratia) Typen, d. h. Sinnbilder, in die Sinne fallende Dinge an, welche, wie die Priestergewänder, Uebersinnliches veranschaulichen. Wenn er Christi Auferstehung und Wohnen im Himmel forma unserer Auferstehung und Zeichen der künftigen Wohnung der Gerechten im Himmel nennt, so ist auch dies kein Typus im strengen Sinne des Wortes, da die Auferstehung des Herrn nicht prophetisches Vorbild, sondern Grund und Ursache unserer Auferstehung ist. Er geht ferner, wie der Apostel (1 Kor. 10, 11), vom Satze aus, dass alles zu unserer Belehrung vorbildlich geschah. Darum ist ihm der Engelsturz figura derer, welche wegen ähnlicher Versündigung zu ähnlichen Strafen verurtheilt werden.

Dergleichen tropologische Typen führt auch Theodor mit Berufung auf die genannte Stelle im Korintherbriefe an: ‚Gott hat die sündigen Israeliten in der Wüste mit Strafen heimgesucht, um uns gewissermassen durch Typen zur Furcht vor der Sünde zu erziehen, die uns in schlimme Verhältnisse stürzt‘ (Migne 66, 321).

Die dritte Art eines Typus ist per contrarium vorgebildet: Tertius modus est, cum maestis grata significantur, ut Adae transgressio typus fuit iustitiae salvatoris nostri, sicut beatus apostolus docet ‚quia sicut per inobedientiam unius hominis etc.‘ Röm. 5, 19 und 5, 14. Jun. ib.

Theodor führt diese Parallele im Commentar über den Römerbrief aus (Mai, spic. Rom. IV. 504—506. Migne 66, 797) und fasst seine Darlegung in den Worten zusammen: Διὸ συντόμως ἐπήγαγε τὸ ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος· ἵνα εἴπῃ, ὅτι ἐγένετο δὲ τὰ κατὰ τὸν Ἀδὰμ τύπος τῶν κατὰ Χριστόν. ἐπειδὴ ὥσπερ δι' ἐκείνου τῶν χειρόνων ἡ πάροδος ἐγένετο, οὕτω διὰ τούτου τῆς τῶν κρειττόνων ἀπολαύσεως τὴν ἀφορμὴν ἐδεξάμεθα. Mai l. c. p. 504.

Die Uebertretung Adams brachte ihn nicht blos zur Erkenntniss seiner Schwäche, sondern war per contrarium auch ein Typus der Gerechtigkeit des Erlösers. Auch in dieser Beziehung war dem Menschen die Uebertretung nützlich, da das Heil überschwenglich sein und dadurch die Erhabenheit des Neuen über das Alte in helles Licht treten sollte. Migne 66, fragm. in Gen. p. 640. Comm. in Jon. p. 317.

Quartus modus est, cum gratis maesta figurantur, ut baptisma figura est mortis domini nostri, sicut dicit apostolus ‚quotquot enim baptizati estis, in morte Jesu baptizati estis' (Rom. 6, 3). Quid enim aut baptismate gratius etc. Jun. ib.

Ebenso betrachtet Theodor die Taufe als Typus, d. h. als Symbol des Todes und der Auferstehung Christi, wodurch wir von Sünden gereinigt und zum neuen Leben emportauchen, um des ewigen Lebens theilhaftig zu werden. Er umschreibt Rom. 6, 3 also: Ἢ οὐκ ἴστε, φησίν, ἐκεῖνο ὅτι τὸ βάπτισμα κοινωνοὺς ποιεῖ τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ; καὶ γὰρ ὥσπερ συνθάπτεσθαι δοκοῦμεν αὐτῷ βαπτιζόμενοι κατά γε τὸν τύπον, ὥστε προσήκειν ἡμᾶς, καθάπερ ὁ κύριος ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς εἰς ἑτέραν καινήν τινα κατέστη ζωήν, οὕτως καὶ αὐτοὺς ἐν καινῇ τινι ζωῇ καθεστάναι μετὰ τὸ βάπτισμα, λογιζομένους ἄξιον ἐπιδείκνυσθαι τὸν βίον τῆς ζωῆς ἐκείνης, εἰς ἣν διὰ τοῦ βαπτίσματος γεγενῆσθαι πιστεύομεν. Mai l. c. p. 507. Migne 66, 501.

452. Ueber den Begriff und die Eintheilung der praedictiones, von denen Junilius lib. II c. 18 — c. 24 handelt, s. o. § 326. Ihre so ausführliche Darstellung kann, abgesehen von ihrer Wichtigkeit, nicht verwundern, wenn man bedenkt, dass auch Theodor ihrer Erklärung in seinen Commentaren besondere Aufmerksamkeit gewidmet, die entgegenstehende Auffassung bekämpft und gerade hierin in den schärfsten Gegensatz zu den Allegoristen getreten ist. Das Interesse an ihrer systematischen Behandlung und an der Rechtfertigung der von ‚dem Exegeten' vorgetragenen

Interpretation war bei den Nestorianern um so lebhafter, je grösser und allgemeiner der Widerspruch war, auf den seine masslos historisch-wörtliche Erklärung bei den Orthodoxen stiess (§ 127 ff.).

Die vor dem Gesetze, d. h. vor der Bundesschliessung mit Abraham, ergangenen Weissagungen (II c. 19) habe ich grösstentheils bei der Trinitätslehre und dem pelagianischen Lehrbegriff des Junilius besprochen und auf Theodor zurückgeführt.

Die unter dem Gesetze gegebenen Prophetien, welche im alten Bunde ihre Erfüllung gefunden haben (sub lege praedictiones pro rebus sub lege factis II c. 21, cf. c. 20), stellen in kurzen Sätzen das Resultat der exegetischen Forschungen Theodors über die betreffenden Texte dar und sind ebenso viele Belege für die strenge Durchführung seiner historisch-grammatischen Interpretationsmethode. Der Schluss auf ihren theodorischen Ursprung ergibt sich durch Analogie aus unserer übrigen Beweisführung. Die hierhergehörigen Parallelen sind uns in den Fragmenten der Werke Theodors nicht erhalten (vgl. über die Gen. Sachau, fragm. syr., und über Gen., Deut., Ps., Sam., Luk. Migne 66, 635 ff.). So haben wir also hier, wie auch sonst in der junilischen Schrift, eine erwünschte Ergänzung der biblischen Theologie Theodors.

453. Wichtiger sind die unter dem alttestamentlichen Gesetz erfolgten Vorhersagungen, welche im neuen Bunde teils in Christus, teils durch die Berufung der Heidenvölker in Erfüllung gegangen sind. Die ersteren, sechsundzwanzig an der Zahl, stellt Junilius II c. 22 unter dem Titel ‚De praedictionibus sub lege in Christo' mit prägnanter Darlegung des Hauptgedankens zusammen. Gegen Schluss des Kapitels macht er in Beantwortung der Frage: Omnes praedictiones de solo salvatore nostro intelleguntur? die für unsere Untersuchung höchst interessante Bemerkung: Die Auffassung dieser Stellen ist nach der gewöhnlichen Annahme zweifach: manche Vorhersagungen gehen in der Weise auf seine Person, dass sie unmöglich auf eine andere passen können, z. B. ‚non deficiet princeps ex Juda neque dux ex femore eius, donec veniat cui reposita sunt' (Gen. 49, 10); manche hingegen werden bei gelegentlicher Veranlassung einer andern Person (sub alterius personae occasione) vorgetragen, auf Christus aber beziehen sie sich nach ihrer geistigen Auffassung, z. B. ‚in te et in semine tuo benedicentur omnes gentes' (Gen. 28, 14).

Diese Eintheilung der messianischen Weissagungen in direkte, deren Sinn ausschliesslich auf Christus geht, so dass sie eine Beziehung auf eine andere Person nicht zulassen, und in indirekte, die im niederen Sinne eine alttestamentliche Persönlichkeit betreffen, aber im höheren, geistigen, typischen Verstande (intellectu θεωρία) von Christus gelten, ist uns im ersten Theile unserer Abhandlung auch bei Theodor begegnet (§ 140 sub I und II). Doch schwächt Junilius die theodorische Erklärung der indirekt messianischen Vorhersagungen zu Gunsten der herkömmlichen kirchlichen Auffassung ab, wenn er ihnen blos eine historische Veranlassung (sub alt. pers. occasione) zuschreibt, während ihnen Theodor auch ein geschichtliches Subjekt unterschoben hat, indem er sie im niederen Sinne von alttestamentlichen Personen verstand (vgl. § 154). Freilich gesteht auch er mit der geistigen Beziehung auf Christus die theodorische Auffassung zu.

Nach Theodor sind solche Prophetien direkt messianisch, welche nach Wortlaut und Zusammenhang das geschichtliche Verständniss ausschliessen und die messianische Erklärung nach den Gesetzen der Grammatik, Logik und Geschichte unabweisbar gebieten; indirekt oder typisch-messianisch aber jene, deren Literalsinn nach den Regeln der historisch-grammatisch-logischen Erklärungsmethode von Personen des alten Bundes und deren Realsinn (Vollsinn) von Christus gilt, indem die durch den Wortlaut geschilderten Persönlichkeiten nach dem göttlichen Heilsplane Vorbilder Christi sind, in welchem die ursprünglich bildlichen und überschwenglichen Ausdrücke endlich ihre wahre Bedeutung und ganze Füllung gefunden haben.

454. Sollen wir die Ausscheidung der direkt und indirekt messianischen Weissagungen bei Junilius vornehmen, so können wir dies auf Grund der von Theodor vorgetragenen ideal-messianischen Interpretation einer Reihe von Stellen, welche wir im ersten Theile vorliegender Abhandlung kennen gelernt haben. Indem ich hieraus die Parallelen zu Junilius in Kürze anführe und im Uebrigen auf den ersten Theil verweise, erhärte ich den Beweis sowohl für ihre gemeinsame Zweitheilung der messianischen Weissagungen, als auch für die Uebereinstimmung ihrer beiderseitigen Exegese.

Im typischen Sinne erklären Theodor und Junilius folgende

messianische Prophetien, welche sich nach lib. II c. 22 ‚De praedictionibus sub lege in Christo‘ auf die Person des Erlösers beziehen:

Mich. 5, 2 über den Ort der Geburt des Messias: de loco nativitatis eius ut est ‚et tu Bethleem civitas Juda nullo modo minor es in civitatibus Juda; ex te enim prodiet dux, qui regat populum meum Israel‘.

Nach Theodor geht dieser Text im Wortsinne auf Zorobabel, vorbildlich auf Christus. Jener Heerführer war im Geiste Gottes als Typus des Messias vorausgesehen und darum aus königlichem Geschlechte in der Davidsstadt Bethlehem geboren. Δήλου γε ὄντος ἐκείνου, ὅτι κἂν περὶ τοῦ Ζοροβάβελ ἐκ τῆς τῶν προκειμένων ἀκολουθίας εἴρηται ταῦτα, ἐκ τῆς τοῦ Δαυὶδ καταγομένου διαδοχῆς, ἀλλὰ τό γε ἀληθὲς τῶν εἰρημένων πέρας τὴν ἔκβασιν εἴληφεν ἐπὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ. Wegnern I, 353. Migne 66, 372. S. o. § 145 f. und S. 154.

Zach. 9, 9 über das Reiten Jesu auf dem Lastthiere: sessionem eius super iumentum ut est ‚ne timeas, filia Sion, ecce rex tuus venit sedens super pullum asinae.‘

Der auf einem unansehnlichen Thiere reitende König ist nach Theodor zunächst und in erster Linie der aus dem babylonischen Exil heimkehrende Fürst Zorobabel, welcher die feindliche Heeresmacht aus Jerusalem und Sion vertrieb und das Volk zu Sieg und Jubel führte. Er war ein Typus des Messias, in welchem der literale Vollsinn zur Wahrheit geworden ist. Ὅτι μὲν οὖν ταῦτα περὶ τοῦ Ζοροβάβελ ἐνταῦθα λέγεται, δῆλον . . . ὁ δὲ ἀληθὴς τῶν τοιούτων νοῦς ἐκεῖνός ἐστιν, ὃν καὶ πρόσθεν εἰρηκὼς οἶδα, ὅτι σκιὰν ὁ νόμος εἶχεν ἁπάντων τῶν κατὰ τὸν δεσπότην Χριστόν κτλ. Wegnern I, 611. Mai VII, 331. Migne 66, 556. S. o. § 141 ff.

Ps. 15, 10: resurrectionem domini significat ut est ‚non derelinques animam meam in inferno nec dabis sanctum tuum videre corruptionem‘.

Theodor versteht diese Stelle von der Errettung des Bundesvolkes, im idealen Sinne aber von der Auferstehung Christi, eine Erklärung, welche die fünfte ökumenische Synode verworfen hat. S. o. § 133. 143. 155.

Ps. 21, 19: divisionem vestimentorum eius (significat) ut est, ‚diviserunt sibi vestimenta mea et super vestem meam miserunt sortem‘.

Theodor erklärte den Psalm im Wortsinn von der Geschichte Davids, typisch von Christus. Im Literalsinn könne er nicht vom Herrn gelten, da von Vergehungen die Rede sei. Die Apostel hätten die ideal-messianische Erklärung vorgetragen und obige Worte auf Christus bezogen, in welchem die vom Leiden Davids überschwenglich stehenden Ausdrücke im literalen Vollsinn ihre Erfüllung gefunden hätten, da David ein Typus des Messias war. S. o. § 155.

Hos. 11, 1: vocationem filii secundum adsumptam humanitatem (significat) ut est ‚ex Aegypto vocavi filium meum' (Matth. 2, 15).

Die Beziehung dieser Stelle auf Christus, welche in der Ausdrucksweise ‚secundum adsumptam humanitatem' deutlich nestorianisches Gepräge verräth, konnte bei Theodor nur die typisch-messianische sein, da er in seinem Commentare über Hoseas 11, 1 die historische Erklärung vom Volke Israel in Aegypten vorträgt, während er die messianische Auffassung nach Matthäus mit Stillschweigen übergeht. Νήπιον καλεῖ τὸν Ἰσραὴλ ἀπὸ τοῦ κατὰ τὴν Αἴγυπτον καιροῦ, ὁπηνίκα συνεστάναι τε καὶ τῆς ἐπιμελείας ἤρξατο τυγχάνειν τῆς θείας. Migne 66, 189. Auch aus seinem sonstigen exegetischen Verfahren bei Stellen, die wie die unsrige mit der von Matth. 2, 15 gebrauchten Formel im neuen Testamente angezogen sind, lässt sich durch Analogie mit Sicherheit auf die ideal-messianische Erklärung schliessen. Vgl. § 128 und 162.

Hierher gehört, wie Jun. II c. 22 sub finem selbst bezeugt, auch die Stelle Gen. 28, 14, welche Theodor ebenfalls ideal-messianisch fasst, wenn er sagt: Τοιοῦτόν ἐστι τὸ πρὸς τὸν Ἀβραάμ, ὅτι ἐνευλογηθήσεται ἐν σοὶ καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη· δηλοῖ μὲν γὰρ ἐξ αὐτοῦ γεγονότας κατὰ τὸ πρόχειρον, ἡ ἀλήθεια δὲ τοῦ ῥήματος ἐπὶ τοῦ δεσπότου συνίσταται Χριστοῦ, ἐφ' οὖπερ ὄντως ἐνευλογηθῆναι γέγονε τὰ ἔθνη. Comm. in Zach. Migne 66, 557. S. o. § 143.

Das sind die auf die Person Christi gehenden Weissagungen, welche Junilius a. a. O. als typisch messianisch bezeichnet hat mit den Worten: quaedam vero (praedictiones) sub alterius personae occasione dicuntur, ad Christum tamen intellectu respiciunt.

Dass dieses Verzeichniss keinen Anspruch auf Vollständigkeit macht, hat Junilius selbst in den einleitenden Worten dieses Kapitels erklärt. Δ Quot modis sunt praedictiones in Christo?

M Fere viginti et sex. Namentlich hätte man noch die Einreihung der Verheissungen Nathans an David von dem ewig dauernden Königsthrone seines Geschlechtes 2 Sam. 7, 11—16 mit den Parallelen Ps. 88; 3 Kön. 9, 3—5; 1 Paral. 17, 10—14 (§ 143 und 146) erwarten sollen. Allein da sie bereits unter den Berufungen begriffen sind und Junilius lib. II c. 15 von Christus sagt: ‚ipse David domuique eius ac tribui repromittitur in perpetuum de eius semine regnaturus', hat er sie hier der angestrebten Kürze wegen übergangen. Das Gleiche gilt von den anderen messianischen Prophetien, welche unter den vocationes (II c. 15) angedeutet sind. Gen. 28, 14 ist lib. II c. 22 nur beispielshalber erwähnt.

455. Die übrigen von Junilius II c. 22 allegierten messianischen Weissagungen gehen, soviel ich aus der Vergleichung mit Theodor ersehe, im Wortsinn auf Christus. Die Stellen, von denen jener sagt: ‚quaedam enim ita in ipsius personam praedicta sunt, ut alii convenire non possint,' sind also folgende: Gen. 49, 10 a. Ps. 2, 6. Ps. 8, 2. 5. 8. Ps. 44, 3. 5. 8. 18. Ps. 109, 3. 4. 6. 9. Is. 7, 14. 16; 9, 6; 42, 1; 53, 2—5. 8; 61, 1 b. Dan. 7, 13, also ausser den vier genannten Psalmen und einigen Stellen bei Isaias nur je eine Prophetie bei Moses und Daniel. Ich komme unten auf die messianischen Psalmen zurück.

456. Dieselbe Unterscheidung direkter und indirekter Prophetien ist, wie die Parallelen aus Theodor beweisen, auch bei Junilius lib. II c. 23 ‚De praedictionibus ad vocationem gentium pertinentibus sub lege' zu machen, wo von den alttestamentlichen Weissagungen gehandelt wird, welche sich auf die Berufung der Heidenvölker beziehen.

Indirekt oder im typischen Sinne gehen auf die neutestamentliche Heilsordnung die von Jun. l. c. angeführten Texte des salomonischen Psalmes 71, 7. 9. 19.

Theodor erklärt diese Stellen wie Zach. 9, 9 ideal-messianisch und sagt: Τοιοῦτός ἐστι καὶ παρὰ τῷ μακαρίῳ Δαυὶδ ὁ ἑβδομηκοστὸς α' ψαλμός, ἐν εὐχῆς σχήματι δήλωσιν ἔχων τῆς κατὰ τὸν Σολομῶνα εὐετηρίας . . . οὐ γὰρ δηλονότι ὑπερβολικῶς εἴρηται καὶ ταῦτα; Comm. in Zach. 9, 9. 10. Migne 66, 561. S. o. § 146.

Ferner Mal. 3, 1 über die Taufe des Johannes: aliquando baptismum Johannis, cum dicitur ‚ecce mitto angelum meum ante faciem tuam'.

Theodor erklärt diesen Text vorerst historisch von dem Engel, den Gott zur Zeit der Makkabäer seinem Volke zur Hilfeleistung und zur Vollstreckung seiner Rathschlüsse sandte, sodann typisch von der Erscheinung Johannes des Täufers. Ταῦτα μὲν δὴ τοῖς προρρηθεῖσιν ἀκολούθως εἴρηκεν ὁ προφήτης· τὸ δὲ ἐπὶ τῆς τοῦ μακαρίου Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ παρουσίας τὴν φωνὴν εἰρῆσθαι ταύτην, οὐ θαυμαστόν. ἐκ τῶν πραγμάτων ἐπαληθευούσης τότε τῆς φωνῆς τῷ παραγίνεσθαι μὲν πρόδρομον καὶ ὑπηρέτην τῶν ὡρισμένων τὸν μακάριον Ἰωάννην, ἅμα δὲ αὐτῷ παρόντα φανῆναι καὶ τὸν ὑπ᾽ αὐτοῦ μαρτυρούμενον δεσπότην Χριστόν. ἐν ᾧπερ ἡ πάντων ἀνθρώπων ἤμελλεν οἰκονομεῖσθαι σωτηρία. Comm. in Mal. Migne 66, 620. Da er hier die zum Begriffe des Typus nöthigen parallelen Grundzüge, in welchen sich Vorbild und Gegenbild entsprechen, vorfindet, erkennt er die typische Beziehung auf Johannes den Täufer an. Hingegen hat er das Verständniss des Bundesengels von Christo abgelehnt und den Boten des Herrn und den Bundesengel als Begriffe betrachtet, die sich gegenseitig decken. § 147.

Das ist der Grund, warum dieser Text nicht unter den auf Christus gehenden Weissagungen bei Jun. II c. 22 erscheint. Inwiefern er aber hierin eine Beziehung auf die Berufung der Heidenvölker erblickt, hat Theodor in obigen Worten angedeutet, und habe ich schon § 326 dargelegt.

Direkt und im Wortsinne gehen auf die angegebenen Verhältnisse im neuen Bunde die übrigen hier angeführten Texte: Deut. 32, 21. Is. 42, 4; 61, 1 b. Ps. 44, 9. 10. 11. 12. 15. 16. 17. Mal. 4, 5. 6 und endlich Gen. 49, 10 b, für dessen erste Hälfte Junilius bereits gegen Ende des vorausgehenden Kapitels die messianische Auffassung im Literalsinne bezeugt hat.

457. Für eine dritte Klasse messianischer Weissagungen verwirft Theodor die Beziehung auf Christus und erklärt sie blos von geschichtlichen Personen und Verhältnissen des alten Testamentes, namentlich von den Ereignissen unter Ezechias und Zorobabel, in den zwei letzten Propheten Zacharias und Malachias auch von den Zeiten der Makkabäer. Dies thut er immer, wenn nach seiner Ansicht einerseits Text und Context die Beziehung des Wortsinnes auf Christus nicht gestatten, andererseits die parallelen, zur Constituierung eines Typus nothwendigen Grundzüge zwischen Vorbild und Gegenbild mangeln (§ 128 ff. § 140. III).

Diese ausschliesslich historische Erklärung hat er, wie wir im ersten Theile gesehen haben, vornehmlich für folgende Stellen vorgetragen:

Mich. 4, 1—3, wo von der Verherrlichung des Berges Sion durch die Pilgerschaft der Völker nach dem Hause Jahves in der messianischen Zeit die Rede ist[1]. § 157.

Zach. 11, 4 ff., eine Stelle, welche vom Hirtenamte Christi und seinem Verrathe durch Judas um dreissig Silberlinge (Matth. 27, 9) handelt. § 158.

Agg. 2, 1—10, welche die Verherrlichung des zweiten Tempels in der messianischen Zeit und dadurch die Beglückung der Heidenvölker in Aussicht stellt. § 159.

Mal. 1, 1—11, welche den wahren religiösen Kult der Zukunft und das reine, allverbreitete Speiseopfer des neuen Bundes verkündet. § 160.

Mal. 3, 2—5, wo er auf das entschiedenste die Zulässigkeit der typischen Beziehung auf Christus, den künftigen Richter, bestreitet, da er nicht zum Gerichte, sondern zur Erlösung und zur Sühne der Sünden der Welt gekommen sei. § 161.

Vergleichen wir die Erklärungen Theodors (§ 128 u. 157—162) mit Junilius, so begegnet uns die höchst merkwürdige Thatsache, dass bei letzterem nicht eine von den obengenannten Stellen unter den alttestamentlichen Weissagungen, welche über Christus (II c. 22) und über die Berufung der Heidenvölker (II c. 23) handeln, aufgeführt wird, eine Erscheinung, die nicht zufällig ist und, wenn sie auch für sich nur ein negatives Moment bildet, im Zusammenhalte mit den übrigen übereinstimmenden Erklärungen messianischer Prophetien der ersten und zweiten Klasse volle Beweiskraft hat und es zur unbestreitbaren Gewissheit erhebt, dass bei der Redaktion der junilischen Isagogik und Hermeneutik zu Nisibis die Auffassung Theodors für die Ausscheidung jener

[1] Nach Chrysostomus und Theodoret erklärten etliche Juden diesen Text vom babylonischen Exile und vom Könige Zorobabel. Theodoret wundert sich nicht über die jüdische Kurzsichtigkeit, findet es aber unverzeihlich und unerträglich, wenn Lehrer der Kirche die gleiche Erklärung in ihren Schriften niederlegen: τὸ δὲ καί τινας τῶν τῆς εὐσεβείας διδασκάλων τὴν αὐτὴν ἑρμηνείαν ἐνθεῖναι τοῖς οἰκείοις συγγράμμασιν, οὐκ ἀνεκτὸν οὐδὲ συγγνώμης ἄξιον εἶναί μοι δοκεῖ· Migne T. 81 p. 1761. Hiemit weist er nicht undeutlich auf Theodor hin.

Stellen aus der Zahl messianischer Prophetien massgebend gewesen ist.

458. Dunkel ist die Erklärung des Junilius II c. 23 über Mal. 4, 5. 6: aliquando haereticorum errores et Heliae praesentiam (scriptura significat), cum dicitur ‚ecce transmitto vobis Heliam Thesbiten et revocavit corda patrum in filios‘.

Deutlicher und in voller Harmonie hiemit ist die Erklärung Theodors. Malachias verkündet, seinem Berufe als letzter Prophet entsprechend, die Auflösung des Gesetzes und die hierauf in ferner Zukunft kommenden Dinge. Die letzte Mahnung zum Gehorsam gegen das mosaische Gesetz, welche der Prophet 4, 4 ausspricht, bezeichnet die willfährige Unterordnung unter die göttlichen Satzungen als die unerlässliche Bedingung, um des kommenden Heiles in Christo, in welchem das Gesetz sein Ende erreicht und alle Welt Rettung finden soll, theilhaftig zu werden. Weil aber die Juden, wie bisher, bei Christi erster Ankunft ihre eigenartige Hartnäckigkeit an den Tag legen werden, wird ihnen mit den Worten: ἰδού, ἐγὼ ἀποστελῶ ὑμῖν Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην κτλ. die Sendung des Elias vor der zweiten Ankunft Christi des Herrn, welche auf den Wolken des Himmels erfolgen wird, verheissen, um die im Glauben unter sich Getrennten (διῃρημένους, cf. haereticorum errores) zu einigen, die Väter zur Erkenntniss der Wahrheit und zur Glaubenseinheit mit den Söhnen zu führen und so die allgemeine Gottesverehrung und Beseligung der ganzen Menschheit in der einen Kirche zu vollenden. Die Gottlosen aber, die in ihrer Hartnäckigkeit beharren, trifft die gänzliche Vernichtung. Comm. in Mal. Migne 66, 632.

Unter den Vätern (πατέρας), welche Elias zur Glaubenseinheit mit den Söhnen führt, versteht Theodor, wie Theodoret (Migne T. 81 p. 1985), die bisher noch ungläubigen, erstberufenen Juden, unter den Söhnen aber die bereits bekehrten heidnischen Nationen: υἱοὺς δὲ τὰ ἔθνη καλεῖ.

459. Leontius von Byzanz berichtet, Theodor habe ‚alle Psalmen auf jüdische Art (ἰουδαϊκῶς) von Zorobabel und Ezechias erklärt und nur drei auf den Herrn bezogen‘ (Migne 86, 1366). Allein aus Kosmas Indicopleustes, welcher Nestorianer war (Migne T. 88 p. 14. Gall. vet. pat. bibl. T. XI Proleg.), ersehen wir, dass es deren vier gewesen sind. Ps. 2. 8. 44. 109. Die Diffe-

renz der beiderseitigen Angaben ist leicht erklärlich. Leontius rechnet zu den im Literalsinn auf Christus bezogenen Psalmen nicht den achten, dessen Erklärung die fünfte ökumenische Synode offenbar aus dem Grunde verworfen hat, weil Theodor einen Theil desselben nach seiner Lieblingsanschauung der göttlichen, einen Theil aber der menschlichen Natur zutheilte und daraus die Zweipersönlichkeit Christi ableitete. Die Censur des Concils war für Leontius Grund genug, ihn im Sinne Theodors als nicht messianisch zu betrachten.

Ideo ergo differentiam quidem dei Verbi et recepti hominis tantam nobis ostendit psalmus: divisa vero haec in novo testamento inveniuntur, domino quidem in se accipiente primordia psalmi, in quibus factorem eum dicit esse creaturae et elevatam habere super coelos magnificentiam et mirificari in omni terra; apostolo autem secunda, quae de homine sunt, qui tantum beneficium meruit in Jesu accipiente: quomodo non manifestum, quod alterum quidem nos divina scriptura docet evidenter esse deum Verbum, alterum vero hominem? (Conc. V coll. IV n. XIX. Mansi IX, 211. Vgl. § 400.)

Kosmas der Indienfahrer folgt der Ansicht Theodors, wenn er Topogr. christ. lib. V sub voce David die vier genannten Psalmen im Literalsinne von Christus verstanden wissen will: Οὗτος ὁ Δαυὶδ ἠξιώθη ἐκ πνεύματος προειπεῖν περὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ ψαλμοὺς δ', τὸν β' καὶ τὸν η' καὶ τὸν μδ' καὶ τὸν ρθ', ὅλους τοὺς τέτταρας δι' ὅλου εἰς αὐτὸν εἰρηκώς (Migne 88, 249). Unter diesem ὅλους δι' ὅλου haben wir die ausschliessliche Beziehung auf Christus zu verstehen, so dass sie, wie Junilius sich ausdrückt, einzig und allein auf die Person Christi gehen und von niemand anderem gelten können.

Diese vier Psalmen fanden wir auch bei Junilius (§ 455) direkt auf Christus bezogen, doch so, dass die Verse 9—12 und 15—17 des Ps. 44 dem c. 23 über die Berufung der heidnischen Nationen zur christlichen Religion zugewiesen waren (§ 456).

460. Wie weit Theodor den Ps. 8 auf die Gottheit bezogen, sehen wir ebenfalls aus Kosmas: Als der Herr die Hohenpriester und Schriftgelehrten beim Ruf der Kinder ‚Hosanna dem Sohne Davids!' Matth. 21, 16 auf die Worte des Psalmisten 8, 3 verwies: ‚Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast du dir Lobpreis bereitet', hat er ausdrücklich erklärt, dass der achte

Psalm im Wortsinne von ihm als Gott spreche: διαρρήδην φήσας τὸν η' εἰς αὐτὸν εἰρῆσθαι ψαλμόν. ἐν ταὐτῷ καὶ αἰνιττόμενος. ὅτι Οὐχ ἁρπάζω τὰ τῷ θεῷ προσόντα· τοῦτο γάρ εἰμι (Migne 88, 252).

Von V. 5 an bis zum Ende geht der Psalm auf die Menschheit Christi. Ἔτι γὰρ λέγει καὶ περὶ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ ἐν τῷ αὐτῷ ψαλμῷ ἀπὸ τοῦ Τί ἐστιν ἄνθρωπος. ὅτι μιμνήσκῃ αὐτοῦ; ἕως τέλους.

So auch Junilius II c. 22: aut de visitatione adsumptionis humanae ut est ‚quid est homo nisi quod memor es eius, aut filius hominis nisi quia visitas eum?‘ Ps. 8, 5.

Aehnlich das Fragment von Theodors Erklärung über diesen Psalm: ‚Einen so bedeutenden Unterschied zwischen Gott dem Worte und dem angenommenen Menschen zeigt uns der Psalm. Diese Scheidung findet sich im neuen Testamente; denn Christus der Herr hat die ersten Verse auf sich bezogen, worin er sich als Herrn der Schöpfung erklärt, erhaben an Macht über die Himmel und wunderbar auf der ganzen Erde; der Apostel aber hat die zweite Hälfte auf den Menschen gedeutet, welcher der grossen Wohlthat der Annahme als Sohn gewürdigt worden ist‘ etc. Migne 66, 1004. Vgl. § 400 und 459.

461. Aehnlich bezog Theodor die übrigen drei ausschliesslich und im Wortsinne messianisch erklärten Psalmen 2. 44. 109 theilweise auf das göttliche, theilweise auf das menschliche Wesen Christi, und gerade diese doppelte Beziehbarkeit war für ihn der Hauptbeweggrund für die direkt messianische Auffassung derselben. Sie unterstützte seine Idee von der Zweitheilung sämmtlicher Schriftstellen zwischen der göttlichen und menschlichen Natur und begünstigte seine Lehre von der Zweipersönlichkeit Christi. Wir erschliessen dies aus Kosmas Indic. Migne 88, 249 ff., wo die zahlreichen Allegationen dieser Psalmen im neuen Testamente zur Begründung jener Erklärung zusammengestellt sind.

Paulus hat in der Apstg. 13, 32. 33 mit der Berufung auf Ps. 2, 7: ‚Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt‘ die Auferstehung Jesu bewiesen, indem er Zeugung für Auferweckung nahm, und hiemit wie alle übrigen Apostel dargethan, dass dieser Psalm im Wortlaute von ihm gilt (εἰς αὐτὸν εἴρηται). Während diese Worte von der Menschheit sprechen (er bezieht sie im nestorianischen Sinne auf die Auferweckung des Menschen Christi von den Todten), geht V. 9 auf die Gottheit: ‚Weiden wirst du sie mit

eisernem Scepter, wie Töpfergeschirr wirst du sie zerschmeissen.‘ Kosm. l. c.

Bei Junilius begegnet uns vom zweiten Psalme blos V. 6, den er übereinstimmend mit Theodors Methode auf Christi Menschheit, und zwar auf seine Macht und sein Königtum, bezieht: aut de potentia eius et regno ut est ‚ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius‘. Jun. II c. 22.

Auch den Ps. 109 hat David auf Christus gesungen (εἰς αὐτὸν εἴρηκε). Dies bezeugt der Herr selbst, indem er Matth. 22, 43. 44 zu den Juden sagt: Wie nun nennt ihn David im Geiste ‚Herrn‘, wenn er sagt: ‚Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Sitze zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füsse lege‘? Die Worte ‚κύριος αὐτοῦ‘ sagen klar seine Gottheit voraus, hingegen ‚καθέζου ἐκ δεξιῶν μου‘ passen deutlich zu seiner Menschheit.

Von seiner Gottheit gilt ferner V. 3, von seiner Menschheit V. 4. Migne 88, 253 ff.

Παρακατιὼν δὲ πάλιν τοῦ αὐτοῦ ψαλμοῦ φησι περὶ τῆς θεότητος· Ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε, ὡσανεὶ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κατὰ τὴν θεότητα λέγοντος ὅτι πρὸ πάσης κτίσεως κτλ. Ebenso Jun. II c. 22: aut divinitatis eius generationem ante principium ut est ‚ex utero ante luciferum genui te‘. Ps. 109, 3.

Εἶτα πάλιν εὐθέως καὶ περὶ τῆς ἀνθρωπότητος δηλῶν φησιν· Ὤμοσε κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ· οὐ γὰρ ἡ θεότης ἱερατεύει ἢ λατρεύει, ἀλλὰ μᾶλλον αὐτὴ λατρεύεται καὶ τὰ ἱερεῖα προσδέχεται. Jun. II c. 22: aut de sacerdotio ut est ‚tu es sacerdos in aeternum‘. Ps. 109, 4.

462. Vom Ps. 44 erklärt Junilius zwölf Verse, von denen fünf auf c. 22, sieben auf c. 23 des zweiten Buches treffen. Halten wir diese zerstreuten Gedanken zusammen, so besingt hienach David unter dem Bilde eines königlichen Bräutigams und seiner königlichen Braut den König Messias und die aus den Heidenvölkern erwählte Kirche. Demgemäss ist der Psalm über die beiden genannten Kapitel vertheilt, indem die Verse 3. 5. 8. 18 von dem Lehr- und Königsamte Christi, seiner Wunderwirkung und Verherrlichung durch die Gläubigen reden (II c. 22), die Verse 9. 10. 11. 12. 15. 16. 17 aber von dem geistigen Aufbau der Kirche aus den heidnischen Nationen (9), von der Begnadigung (10) und Mahnung (11) der Gläubigen, der Christo gebührenden

Verherrlichung (12), von der Beglückung, dem Tugendfortschritt und der Wonne der Gerechten (15. 16) und von dem Priestertume und Vorsteheramte der Kirche (17) handeln (II c. 23).

Kosmas Indicopleustes, der dem ‚Exegeten' getreu folgt, gibt den Hauptgedanken des genannten Psalmes ebenso bündig als richtig ganz in Uebereinstimmung mit Junilius an, wenn er sagt: Ὅλον δὲ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἐκκλησίας αὐτὸν τὸν ψαλμὸν ὡς ἐπὶ βασιλέως νυμφίου καὶ νύμφης βασιλίδος ἐξειπὼν ἐτέλεσεν. Auch hier macht er die Bemerkung, die nach dem Gesagten auf Theodor zurückreicht: Ὁμοίως πάλιν εἶπεν εἰς αὐτὸν ὁ Δαυὶδ καὶ τὸν μδ' ψαλμόν, ἐν ᾧ πάλιν καὶ περὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ φαίνεται λέγων καὶ περὶ τῆς ἀνθρωπότητος. Auf die Gottheit bezieht sich nach ihm V. 7, wie der Apostel im Hebräerbriefe bezeugt, wenn er 1, 8 sagt: In Bezug auf den Sohn: ‚Dein Thron, o Gott, ist in Ewigkeit der Ewigkeit; ein Scepter der Geradheit ist das Scepter deines Königtums.' Sogleich der nächste V. 8, den der Apostel Hebr. 1, 9 anführt, handelt von seiner Menschheit: Du liebst Gerechtigkeit und hassest Unrecht; darum hat dich gesalbt Gott, dein Gott, mit Wonneöl mehr als deine Genossen. Denn die Gottheit wird wegen der Liebe zur Gerechtigkeit und wegen Hass der Ungerechtigkeit nicht gesalbt und überhaupt nicht gesalbt. Wohl aber wird seine Menschheit mit dem Oele der Wonne gesalbt, d. h. mit dem heiligen Geiste, mehr als alle seine Genossen, d. h. mehr als alle anderen Gesalbten. Denn die Gottheit Christi hat keine Genossen, da nur ein Gott ist; seine Menschheit aber hat solche, und zwar die vom heiligen Geiste Gesalbten. Migne 88, 253.

Dies wirft Licht auf Junilius, dessen Kürze den Gedanken dunkel lässt II c. 22: de iustitia eius atque iudicio ut est ‚dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te deus, deus tuus, oleo laetitiae prae participibus tuis'. V. 8.

463. Das nemliche Gewicht wie Junilius legt Facundus von Hermiane auf Ps. 44, wenn er pro def. trium cap. lib. IX c. 1 erklärt, die unsinnigen und widersprechenden Anklagen gegen Theodor seien einer Antwort und Widerlegung nicht werth; doch wolle er sie mit Theodors Auslegung des Psalmes 44 zurückweisen. Jener Beschuldigungen seien es drei: 1) Er lehre wie Sabellius nur eine Person der Gottheit; 2) er führe durch seine Lehre von zwei Söhnen eine Quaternität statt der Trinität in die

Gottheit ein, da er behaupte, eine andere sei die Person des göttlichen Wortes, eine andere Christus, der nicht Gott, sondern nur Mensch gewesen sei, wie die Juden lehren; 3) dass er alle auf Christus ergangenen Prophetien ihres Inhaltes entleert habe: tertium vero est, quod eum dicunt evacuasse omnes in Christum factas prophetias.

Nach Facundus (Migne T. 67 p. 739 sqq.) entwickelt Theodor über Ps. 44 folgende Gedanken. Eine der grössten Thaten Christi bei der durch ihn veranlassten Umgestaltung der Welt (ἀλλοίωσις cf. ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων V. 1) ist für alle, welche den Gott des Weltalls erkennen, der Umstand, dass diejenigen, welche ein eifriges Bestreben nach Gottesverehrung und Tugend bekunden, den eingebornen Sohn Gottes verherrlichen und zugleich dem heiligen Geiste als wahrem Gott die gebührende Anbetung zollen. In dieser Beziehung singt David: Es sprudelt über mein Herz von guter Rede. Ps. 44, 2. Hiemit habe Theodor die Dreipersönlichkeit Gottes vorgetragen.

Dass er aber die auf Christus bezüglichen Weissagungen nicht ihres Gehaltes entleere, gehe aus seiner weiteren Auslegung dieses Psalmes hervor, wonach Christi Königtum die Vernichtung der Feinde und die Unterwerfung aller Reiche vollende, selbst aber nach V. 7 ‚Sedes tua, deus, in saeculum saeculi' ewigen Bestand habe. Die Juden, fährt Theodor fort, betrachten dies als leeres Gefasel und verstehen die vom Gottkönig geltenden Worte von einem Menschenkönig. Si autem de rege deo dicit, manifestum quoniam et de regina non muliere, sed ecclesia, quam Christus sibi per fidem desponsavit, per affectum animae scilicet sibi iungendam. Etenim moris est scripturae divinae eos, qui per scientiam adiunguntur deo, coniugem eius vocare ad ostendendam eorum cum deo plenissimam copulationem et unitatem . . . Consequenter ergo reginam vocat ecclesiam ostendens, quantam sortita sit ex Christi adunatione dignitatem, quae ei accessit ex fide.

Demnach treffe den Theodor der Vorwurf jüdischen Unglaubens nicht, da er Christum nicht als blossen Menschen ansah, sondern die Juden verspottete, indem er sagte: Haec Judaei ut fabulas inanes intellegunt existimantes de homine rege dicta. Und Facundus fügt bei: Quia vero non evacuat omnes in Christum factas prophetias ex eo manifestum est, quod hanc ipsam pro-

phetiam in Christum esse dictam et in coniugem eius confitetur.

Die Worte V. 8: ‚propterea unxit te deus, deus tuus' gelten von Christus, und zwar von seiner menschlichen Natur, V. 7 hingegen ‚sedes tua, deus, in saeculum saeculi' von der göttlichen Natur. So hat also David, fährt Theodor fort, die Zweiheit der Natur und die Einheit der Person eng verbunden. Mit diesen Worten Theodors glaubt Facundus den Vorwurf der Zweipersönlichkeit, welche jener in Christo statuierte, zurückgewiesen zu haben. Dass er aber hiemit nichts weiter als die äussere und moralische Verbindung beider Personen zu einem Prosopon gelehrt hat, ist früher erörtert worden. Uebrigens ist die letztere Stelle und die ganze Darlegung insofern wichtig, als sich daraus einerseits die Uebereinstimmung Theodors mit Kosmas, andererseits die des Junilius mit beiden ergibt.

Die Erklärung Theodors über Ps. 44 ist nach diesen von Facundus aufbewahrten Fragmenten dieselbe wie die des Junilius (§ 462) und steht in schärfstem Contraste zu seiner Kritik und Auslegung des Hohen Liedes (§ 58).

464. Da uns aber von Theodors Commentar über Ps. 44 bei Facundus und Kosmas nur die vorstehenden Bruchstücke erhalten sind, lohnt es sich der Mühe, um die von Junilius angeführten Verse in das rechte Licht zu stellen, schliesslich die Interpretation Theodorets im Zusammenhang kennen zu lernen und seine mehrfache Verwandtschaft mit Theodor und Junilius zu zeigen.

Theodorets Gedankengang in Erklärung des Ps. 44 ist nach Migne T. 80 p. 1187 ff. folgender. Das Lied für den Geliebten ist ein Gesang auf den Sohn Gottes, wie Isaias bezeugt 5, 1: ‚Ein Weinberg gehört meinem Lieblinge an ölfetter Höhe,' und der Vater selbst: ‚Dies ist mein geliebter Sohn.' Matth. 3, 17. An die Heidenvölker, welche durch die heilige Taufe eine Umänderung erfahren haben und neues Leben besitzen, ergeht die Aufforderung, ihre heimischen Götter zu vergessen und den wahren Gott zu preisen. — Vgl. Jun. u. Theod. § 462.

Der Geliebte wird in V. 2 als Gottkönig bezeichnet, dessen Macht und Lieblichkeit und künftiges Wirken der von der göttlichen Gnade angeregte Sänger in prophetischer Rede vorausverkündet.

V. 3 ,Schön bist du an Gestalt mehr als die Menschensöhne' etc. weist auf Christus hin, den schönsten unter den Menschen und den Quell der Weisheit, der sich unversiegbar über seine Lippen ergiesst. Hiemit meint der Prophet nicht die göttlichen, sondern die menschlichen Eigenschaften Christi; denn als Gott bedurfte er des Segens nicht, von dem die Rede ist ,darum hat dich Gott gesegnet auf ewig'. — Dies erinnert an die Christologie Theodors und an Jun. II c. 22: de eius doctrina ut est ,speciosus forma prae filiis hominum'.

V. 4. 5 schildern die Macht und Wehr des erwarteten Königs des Heiles. Wahrheit, Milde und Gerechtigkeit sind seine Zier, seine Macht, seine Waffen, sein Sieg. Durch Beispiel und Versöhnungstod, wodurch er die Dämonen und den Tod überwunden, hat er auch uns die Kraft zur Uebung jener Tugenden verliehen. — Jun. l. c. de doctrinae utilitate ut est ,propter veritatem et mansuetudinem et iustitiam': aut pro miraculis ut est ,et deducet te mirabiliter dextera tua'.

V. 6. Mit den Pfeilen seiner Lehre verwundete er die Völker, die, ins Herz getroffen, niederfallen und ihm Ehre und Anbetung zollen. Bis hierher reicht die Schilderung der Wirkungen der Incarnation. Im Folgenden sagt der Prophet die Natur des menschgewordenen göttlichen Logos voraus, und zwar betrifft

V. 7 seine Gottheit und seine ewige Königswürde, welche weder Anfang noch Ende hat. — Vgl. Theodor zu diesem Vers § 463.

V. 8 hingegen geht auf seine Menschheit und preist seine Gerechtigkeit und sein Gericht, sowie die Salbung seiner menschlichen Natur mit dem heiligen Geiste, die er in höherem Grade als seine Genossen, d. h. seine Freunde und Brüder unter den Menschen, besitzt. Wie die Gläubigen, so wurde auch er nach seiner Menschheit mit dem heiligen Geiste gesalbt, wesshalb er denn auch der Erstgeborene unter vielen Brüdern heisst. Als Gott bedurfte er der Salbung nicht, denn als solcher besitzt er den gleichwesentlichen heiligen Geist. Das klingt ganz theodorisch und junilisch. Vgl. § 408, ferner Kosmas und Junilius § 462, endlich Theodor zu V. 8 § 463.

V. 9. 10. ,Von Myrrhe, Aloe und Kassia sind deine Gewänder.' Letztere bedeuten Christi Leib, Myrrhe sein Leiden,

Aloe und Kassia den daraus strömenden Wohlgeruch der Gnade. ‚Die Elfenbeinpaläste,' nach Aquila und Symmachus die Elfenbeintempel, sind die prächtigen, strahlenden, im königlichen Schmucke prangenden Kirchen, welche Fürsten und Könige überall auf Erden errichtet haben. — Die Vergleichung der Annahme der menschlichen Natur mit dem Anziehen eines Gewandes war bei Theodor sehr beliebt. S. o. S. 194. — Jun. II c. 23: aliquando ecclesiae spiritalem aedificationem, cum dicitur ‚ex aedibus eburneis, ex quibus te delectaverunt' V. 9 b; aliquando gratiam quam acceperunt sive adoptionis sive miraculorum, cum dicitur ‚filiae regum in honore tuo, adstitit regina a dextris tuis'. V. 10.

Nach der Schilderung des Königs und der Weissagung von den Kirchen preist der Sänger die Schönheit und Abkunft der königlichen Braut zur Rechten des Königs und knüpft entsprechende Mahnungen daran (παραινεῖ τὰ συμφέροντα).

V. 11 fordert die Königsbraut, d. i. die aus den Heiden berufene Kirche, auf, ihre dem Götzendienst ergebenen Voreltern zu vergessen und als Tochter des heiligen Geistes alle Erinnerung an den früheren Wandel aus dem Gedächtnisse zu verwischen. Auf die Juden passen die Worte nicht, da ihren Vorfahren wegen ihrer Gottesfurcht Lob gebührt. — Jun. l. c.: aliquando admonitionem ut illud quod sequitur ‚audi, filia, et vide et inclina aurem tuam et obliviscere populum tuum'. V. 11. Dass er hiemit die aus den Heidenvölkern gebildete Kirche meint, zeigt die Ueberschrift zu II c. 23.

V. 12 gibt Belehrung über die Natur und Würde des Gottkönigs und fordert zu seiner Anbetung und Lobpreisung auf. — Jun. l. c.: aliquando glorificationem, quam Christo debemus, cum dicitur ‚quia ipse est dominus deus tuus et adorabis eum'. V. 12.

V. 14. 15. 16. Die Braut ist mit dem inneren Schmucke der Tugend und der Gaben des heiligen Geistes ausgestattet, welche sämmtlich in ihr vereinigt, in den einzelnen Gliedern der Kirche aber mannigfach vertheilt sind. Da nicht alle Gläubigen denselben Höhepunkt der Tugend erreicht haben, nennt er die einen seine Braut, d. i. die in der Tugend Vollkommenen, die andern aber Jungfrauen, d. i. diejenigen, welche den überkommenen Glauben unverfälscht bewahren. Sie sind die Begleiterinnen der Königin und auch sie feiern mit ihr den Einzug in den Palast

des Königs, um von ihm das Glück und die Beseligung ihrer Auserwählung zu empfangen. Doch ist ihre Seligkeit nach dem Grade ihrer Vollkommenheit verschieden. — Jun. l. c.: aliquando beatitudinem et virtutem quam merentur fideles, cum dicitur ‚adducentur regi virgines post eam'. V. 15; aliquando laetitiam in qua sunt, profectum suum videntes, cum dicitur ‚adducentur cum gaudio et exultatione'. V. 16.

Den V. 17 können die Juden nicht auf sich beziehen, denn weder früher noch jetzt herrschen ihre Söhne auf der ganzen Erde. Die Väter und Ahnen sind die Patriarchen, die Söhne des Königs aber die Apostel, welche die Völker der Erde in die Kirche eingeführt haben und noch nach ihrem Tode zu Wasser und zu Land herrschen als Statthalter und Führer, welche der Allkönig Christus bestellt hat; ferner ihre Nachfolger im Amte, welchen die Gläubigen willigen Gehorsam leisten. — Dies ist die Erklärung zu Jun. l. c.: aliquando sacerdotium et ecclesiasticam consuetudinem, cum dicitur ‚pro patribus tuis nati sunt tibi filii'.

V. 18 enthält die Verheissung, dass die frommen Gläubigen in jeder Generation und Zeitperiode den göttlichen Namen lobpreisen und immerdar verherrlichen werden, und zwar mit den vom heiligen Sänger verfassten Liedern, der das ihnen verliehene Heil längst vorausgeweissagt hat. — Jun. II c. 22: de glorificatione quam iuste a fidelibus suscipit ut est ‚propterea populi confitebuntur tibi in aeternum et in saeculum saeculi'. V. 18.

Dies als Ergänzung zur verwandten Erklärung Theodors über diesen Psalm, der, wie die obigen von Facundus und Kosmas erhaltenen Fragmente beweisen, hierin der Auffassung seiner Schule treu geblieben ist.

So ergibt sich uns also auch hinsichtlich der Exegese und Hermeneutik der messianischen Weissagungen die volle Uebereinstimmung des Junilius mit Theodor von Mopsuestia.

465. Die im Gnadenbunde gegebenen Vorhersagungen II c. 24 bieten nichts Eigentümliches, was nicht schon im Laufe unserer Abhandlung besprochen worden wäre.

Auch die übrigen von Junilius noch behandelten Fragen (II c. 25, c. 27, c. 29, c. 30) sind teils im Vorausgehenden erledigt worden, teils zu allgemeiner Natur, als dass sie ein specifisch theodorisches Gepräge an sich trügen.

Ueber II c. 26 vgl. § 418 und 419.

Die spärlichen hermeneutischen Regeln II c. 28 hat Theodor überall zur praktischen Geltung gebracht. Sie gehören der ganzen Schule an und sind nebst ähnlichen Principien von mir an einem anderen Orte mit zahlreichen Belegstellen erhärtet worden [1].

466. So gehen also die Instituta regularia divinae legis des Junilius, diese durch die Geschichte ihrer Entstehung, Fortpflanzung und Verbreitung, sowie nach ihrem Charakter und Gehalte gleich interessante Schrift, hinsichtlich ihres Ursprungs auf die nestorianische Schule zu Nisibis, in formeller Beziehung auf das Organon des Aristoteles und die Isagoge des Porphyrius, nach ihrem Inhalte aber auf die biblische Kritik, Hermeneutik, Exegese und Theologie des Theodor von Mopsuestia zurück. Hier wie dort finden sich dieselben Aufstellungen und Ideen über Bibelkanon, Schriftsinn und Schrifterklärung, über Prophetie und Geschichte, über den organischen Zusammenhang und das Wechselverhältniss der alt- und neutestamentlichen Heilsordnung, über Urzustand, Sünde und Erlösung, über Freiheit, Gnade und Verherrlichung, über die Trinität und Christologie, über die gegenwärtige und zukünftige Katastase, über Weltschöpfung und Weltregierung, über Engel- und Menschenwelt, über Berufungen, Typen und Weissagungen.

Das Kompendium der Einleitung in die biblische Theologie des Junilius ist demnach der getreue Ausdruck des theologischen Lehrsystems des gefeierten Theodor, von dessen geistigen Errungenschaften die chaldäischen Christen bis auf den heutigen Tag zehren und ihr kümmerliches Dasein fristen.

Wieviel von der junilischen Schrift Sache der Schule zu Nisibis, namentlich des syrischen Autors Paulus, wieviel Zuthat des Quästors sacri palatii Junilius ist, der sie vom Griechischen ins Lateinische übertrug, habe ich am gehörigen Orte dargelegt.

Ihrer Bedeutung für die lateinische Kirche ist gegen Ende des ersten und im Verlaufe des zweiten Theiles mehrfach gedacht worden.

[1] In meiner Schrift: Die Bedeutung der antioch. Schule auf dem exeget. Gebiete S. 118 ff. 144 f.

IUNILII AFRICANI

INSTITUTA REGULARIA DIVINAE LEGIS.

LIBRI DVO.

TABULA MANUSCRIPTORUM.

A = Codex Ambrosianus J 1 superiore saec. IX.
G = „ S. Galli rescriptus saec. VI.
M = „ Monacensis 14423 saec. VIII.
B = „ Monacensis 14645 saec. IX.
C = „ Monacensis 14469 saec. IX.
D = „ Monacensis 14854 saec. IX.
E = „ Monacensis 14276 saec. IX.
H = „ St. Galli 130 saec. IX.
L = „ Laurentianus S. Marci 38 saec. IX.
P = „ Parisinus 1750 saec. X.
N = „ Laurentianus S. Mariae Novellae 364 saec. X ex. vel XI ineuntis.
F = „ Laurentianus plut. XX n. 54 saec. XI.
R = „ Parisinus 17371 saec. XI.

Ed. pr. = editio princeps Iohannis Gastii Basileensis a. 1545.

Ceterae ed. = editiones patrum vel omnes vel singulae, inprimis bibliotheca patrum, Parisiis 1744; Gallandii bibliotheca veterum patrum, Venetiis 1772; Migne, patrologiae cursus completus T. LXVIII, Lut. Paris. 1847.

Recentiores manus librorum *AMBDEHLPNFR* significavi litteris *a m b d e h l p n f r*.

Domino sancto ac beatissimo episcopo

Primasio Iunilius.

Scis ipse, venerabilis pater Primasi, quia vitae meae et propositi conscius, sicut divinae legis me studium habere non denego, ita doctorem dicere non praesumo, illud pro- 5 pheticum metuens ‚peccatori autem dixit deus: quare tu enarras iustitias meas et adsumis testamentum meum per os tuum'? Sed dum te inter alios reverendissimos coepiscopos (Ps. 49, 16.) tuos usque ad Constantinopolim peregrinari provinciae coegisset utilitas, ex civilitatis affectu in notitiam conloquium- 10 que pervenimus. Tu autem more illo tuo nihil ante quaesisti, quam si quis esset, qui inter Graecos divinorum librorum studio intellegentiaque flagraret. Ad haec ego respondi

---

Hanc quam dicunt praefationem omiserunt codices BCH, partem eius servarunt GE — Sc̄a Trinitas esto cooperatrix *R* Incipit prologus sancti Iunilii *M* Incipit liber Iunilli *F* Incipit liber beati Iunilii ad sc̄m Primasium de partibus legis divinae *D* Iunilius de partibus legis divinae super vetus testamentum *E*
1 Domino *A: om. ceteri codices* 2 Iunilius *AMENFR:* Iunillus *NF* (cf. p. 223 not. 1 et p. 233 not. 1), Iunilius salutem *LP* 3 quia *plerique codices: om. D,* qui *M,* quod quia *P* 4 proposito *NF,* propositi mei *M* conscius sum *EP* legis *om. M* 5 dicere *om. MEF* profeticum *MDLP et sic saepius* 7 adsumis *ADp:* adsumes *LPR,* assumis *Ml,* assumes *ENF* 9 *ante* usque *in marg.* pervenisse *add. p* ad *om. NF* peregrinari *ANF:* peregrinae *MPl,* perigrinae *L,* peregrina *DER,* peregrinas *r* cogisset *LP, sed* coegisset *corr. l* 10 affectu in] affectum *F* utilitas ex — affectu *P:* utilitatis et — affectus *p;* civilitatis *codices paene omnes et ed. pr.: om. M,* civitatis *ceterae ed.* (cf. p. 220) in notitiam] innocentiam *D, ex* innocentiam *fecit* in noticiam *P* colloquium *Ml* 11 more tuo illo *MED, sed* ore tuo illo *ex ras. D,* more illo vel *LP, sed* more illo tuo *iam corr. P* 12 qui inter Graecos *codices et ed. pr.:* inter Graecos, qui *ceterae ed.* 13 intelligentiaque *ME et sic saepius*

vidisse me quendam Paulum nomine, Persam genere, qui Syrorum schola in Nisibi urbe est edoctus, ubi divina lex per magistros publicos, sicut apud nos in mundanis studiis grammatica et rhetorica, ordine ac regulariter traditur. Tunc 5 diu quaesitus, si quid ex eius dictis haberem, dixi, quod legissem regulas quasdam, quibus ille discipulorum animos divinarum scripturarum superficie instructos, priusquam expositionis profunda patefaceret, solebat inbuere, ut ipsarum interim causarum, quae in divina lege versantur, intentionem 10 ordinemque cognoscerent, ne sparsim et turbulente, sed regulariter singula docerentur. Haec tu, pater, nescio qua ratione omnibus christianis erudiri volentibus necessaria iudicasti excusantemque me diu usque ad editionis inpudentiam conpulisti, unde in duos brevissimos libellos regularia 15 haec instituta collegi, addens ipsius dictionis, quantum potui, utilem formam, ut velut discipulis interrogantibus et magistro respondente breviter singula et perlucide dicerentur. Et ne aliqua confusio per antiquariorum, ut adsolet, neglegentiam proveniret, magistro M graecam litteram, discipulis Δ prae-

---

1 quendam hominem *E* persaicum genere *E,* perseo genere *L* qui] que *D* 2 sirorum *DEPR,* in sirorum *L* schola: scola *codices* in nissibi urbe *L,* in nisibj urbae *D,* innis sibi urbe *P* edoctus est *LP,* esse edoctus *A,* esset edoctus *a,* edoctus esset *NF* 3 publicos] politos *LP* 4 ordine *L:* ordinabiliter *l* 5 ex eius datis *D* 6 legissem *P:* collegisse me *supra add. p,* colligisse me *NF,* legisse me *ex corr. A* regulas *ex* regulis *NF* animos discipulorum *LP* 7 expositiones *EL* 8 profundas *LP,* profunde *E* inbueret *E,* imbueret *L, sed* imbuere *ex ras.* 9 intentionem *A:* ut intentionem *a* 10 ne] nec *NF* 11 docerentur *ALP:* docerent *MDNFR,* discerent *editiones* 12 erudi volentibus *DE* 13 me diu] medium *D, ex* mediusque *fecit* me diu usque *P* editionis inpudentiam conpulisti *ANF:* defensionis inpudentiam contulisti *L,* defensionis inpudentiam tulisti *E,* detentionis inpudentiam contulisti *M,* detensionis inpudentiam contulisti *R et ed. pr., ex* detentionis inputentiam contulisti *iam fecit* defensionis inpudentiam contulisti *P,* defensionis impudentiam compulisti *editiones patrum* 14 regularia *p:* singularia *P* 15 quantum potui *lp:* quantum puto *ALP* 16 utilitatem formam *M* discipulis interrogantibus et magistro respondente *GMDLPR:* discipulo interrogante et magistro respondente *A,* magistro interrogante et respondentibus discipulis *NF* 17 praelucide *DLNF* dicerentur *P:* docerentur *p* 18 ante quariorum *DE* neglegentiam *codices fere omnes:* neclegentiam *A* 19 magistro M graecam litteram, discipulis Δ praeposui *GLNFR:* magistro M graecam lit-

posui, ut ex peregrinis characteribus et quibus latina scriptura non utitur, error omnis penitus auferatur.

Sunt alia illius viri praeclara monumenta: nam et beati Pauli ad Romanos epistolam audivi subtilius, ut arbitror, exponentem, quam ego ex eius ore ne memoria laberetur 5 excepi; sed curarum negotiorumque spinae, ne quid agro dominico fructificemus, inpediunt. Sufficit haec una temeritas, quod divino gazophylacio vidua paupertate confessa duo haec audeo minuta iactare. Sunt qui talentis honorent, unde egentibus praerogetur, qui virtutum gemmas, aurum vitae, 10 argentum scientiae divinis possint offerre sacrariis. Mihi nihil amplius duobus suppetit his minutis et ipsis ab alio commodatis. Verum enimvero multum mihi de evangelico examinatore polliceor, quia licet alii ex pretiosissimis pretiosa et ex plurimis valent plura largiri, ego tamen, quia 15 totum dedi, plus obtuli.

Luc. 21, 2. Marc. 12, 41.

---

teram, discipulo Δ praeposui *A*, magistro Δ graecam litteram, discipulis M praeposui *D* 2 non utitur] nonutro *D* 3 monumenta *AN*: monimenta *MLF et editiones*, mommenta *P*, munimenta *DER* 4 subtilius ceteris, ut arbitror *ap*, subtilius, ut arbitror, ceteris *NF* 5 ego *om. F* ne *om. D* de memoria *F* 6 excepi *l*: excoepi *LDP* sed quia curarum *LP* negotiorumque spinae *lp*: negationumque spinae *LP* ne aliquid *M* 8 gazofilacio *ALp*, gazofalacio *P*, gazofilatio *R*, gazophilacio *M*, gazophilatio *DNFR* vidua paupertate confessa *M*: ex paupertate confessa *ceteri codices* 9 honorent *M* (onorent *E*) *i. e. sensu intransitivo abundent (divitiis, gloria)*: honerent *ADLP*, onerant *lp*, ponerent *NF*, onerent *R et editiones* 10 praerogetur *AM*: porregentur *L*, prorogentur *P*, praerogentur *DENFRlp* 11 possunt *DLP* sacrariis *plerique codices*: sacraris *lp*, sacrificiis *F* 12 nihil *om. DE* positis duobus his suppetit minutis *M* 13 commodatas *M*, commotati sunt *P*, *sed* commodatis *corr. p* verum enim verum *DNR*, verum enim *M* evangelico] evangelio quo *M*; *ex* de angelica examinatione *fecit* de evangelico examinatore *P* 15 ex plurimis plurima valent *LP* largire *AMDELP*, *sed* largiri *corr. alp* 16 obtuli] vale *addiderunt editiones patrum, omiserunt codices* Explicit *A*, praefatio *add. a* Explicit praefatio *F* Explicit prologus *Ml* finit *LP*

Tituli Libri Primi.

I De partibus divinae legis.
II Quae pertinent ad superficiem scripturarum?
III De historia.
5 IIII De prophetia.
V De proverbiis.
VI De simplici doctrina.
VII De auctoritate scripturarum.
VIII De scriptoribus divinorum librorum.
10 VIIII De modis scripturarum.
X De ordine scripturarum.
XI De his quae scriptura nos edocet.
XII Quot significationibus scriptura de deo loquitur?
XIII De significationibus divinae essentiae.
15 XIIII De significationibus trinitatis.
XV Quot modis significatur pater?
XVI Quot modis significatur filius?
XVII Quot modis persona spiritus sancti significatur?
XVIII Quid habent commune vel proprium personae tri-
20 nitatis?

Afferuntur tituli in codicibus hoc ipso loco numeris plerumque adiectis; cf. supra § 281 — Incipiunt tituli libri primi instructionum (Iunilii *add. H*) *AHR* Incipiunt tituli *M* Incipiunt tituli libri primi *N* Incip cap I *F* Incipit notitia librorum Iunilli de partibus divinae legis. Tituli *C*
2 *Hanc omnem titulorum tabulam ex codice S. Galli rescripto n. 908 integram restitui; cf. § 287 p. 304. De ratione numerandi et scribendi titulos, inprimis priores vide supra § 278. Omnes numeros omiserunt LP, sed addita littera* k *capita distinxerunt; ceteri codices numeros addiderunt quos vocant romanos* **8** scripturarum *AD: om. GMEHLPNFR, sed habent infra c. VII* **10** divinarum scripturarum *D* **11** De ordine scripturarum *add. in margine M* **12** scriptura sca *D* docet *H*
13 Quot] quid *F*, quod *R* De significationibus de deo *D* **14** significatione *N* **16** Quot modis significatur pater *om. LP, sed add. l,* De significatione patris *D;* pater significatur *AH,* pater significetur *ELN*
17 filius significatur *HLNF,* filius significetur *AER;* De modis filius significatur *D* **18** significetur *E;* Quot modis significatur persona sps sci *D* **19** Quid *nr:* Quot *N,* Quod *R* habet *EF* persona *E*

XVIIII Per quot modos divinitatis efficacia significatur?
XX Quot modis ex collatione ad creaturas deus significatur?

Liber Primus.

I De partibus divinae legis. 5

Δ In quot primas partes legis divinae scientia dividitur? M In duas, quarum una ad ipsam speciem dictionis proprie pertinet, alia in rebus est, quas ipsa scriptura nos edocet.

II Quae pertinent ad superficiem scripturarum?

Δ Ad ipsam superficiem dictionis proprie pertinentia 10 quot sunt? M Quinque. Δ Quae? M Species dictionis, auctoritas, conscriptor, modus, ordo. Δ Species dictionis quot sunt? M Quattuor: nam aut historia est aut prophetia aut proverbialis aut simpliciter docens.

---

1 Quot modis divinitas significatur *M*, Per quot species divinitatis operatio (oratio *ed. pr.*) designatur *DH*, Per quot modos divinitatis efficientia significatur (*hunc alterum titulum add. H*) *HLP*, — efficientia significetur *E* 2 Quibus modis *D* deus ad creaturas *LP;* loquitur deus *NL,* deus significatur, non persona significatur *A* significetur *E* XXI De patris et filii et spiritus sancti vocabulis. XXII Quibus modis ex conlatione ad creaturas deus significatur *H*
Iunili instituta regularia libri primi *A* Incipit liber primus Iunilii *M* Incipit liber primus *N* Incipit liber primus Iunilii. De regulis divinae scripturae *l*
5 *De hoc titulo vide supra § 277 sq.* 6 Litteras graecas M *et* Δ *semper inter se commutavit N* In quot *codices fere omnes et editiones:* in quas *G* 7 speciem] superficiem *ENF* propriae *BNLR*
9 *Hunc titulum plerique codices aut omiserunt aut cum textu primi capitis in unum contraxerunt; cf. § 278 p. 294* 10 superficiem] speciem *LP* propriae *BDNLR* 12 ordo modus *LP, sed* modus ordo *corr. l*
13 historica *HN* prophetica *HN* 14 proverbiali *NF* docet *NF,* edocens *LP*

III De historia.

Δ Historia quid est? M Praeteritarum rerum praesentiumve narratio. Δ In quibus libris divina continetur historia? M In XVII: Genesis I, Exodi I, Levitici I, Numero-
5 rorum I, Deuteronomii I, Iesu Nave I, Iudicum I, Ruth I, Regum secundum nos IIII, secundum Hebraeos II, Evangeliorum IIII: secundum Matthaeum, secundum Marcum, secundum Lucam, secundum Iohannem, Actuum apostolorum I. Δ Nulli alii libri ad divinam historiam pertinent? M Adiun-
10 gunt plures: Paralipomenon II, Iob I, Tobiae I, Esdrae I, Iudith I, Esther I, Macchabaeorum II. Δ Quare hi libri non inter canonicas scripturas currunt? M Quoniam apud Hebraeos quoque super hac differentia recipiebantur, sicut Hieronymus ceterique testantur. Δ Nulla in his libris alia
15 species invenitur? M Incidunt ceterae, sed non principaliter, quia etsi personae, a quibus dicta sunt primum, secundum ceteras species sunt locutae, tamen ab eo qui librum scripsit ut historia sunt relata: sicut benedictiones Iacob patriarchae ab ipso quidem ut prophetiae dictae sunt, sed Moyses qui

---

1 De historia *h:* historia *f* **2** praesentium *NF,* praesentiumque *n* **3** continetur divina historia *G* **4** in decem et septem *H,* in XVIII *C, sed numerantur dumtaxat septemdecim libri,* in XVI *NF, sed afferuntur iidem libri* genesis *GEHF:* geneseos *AMBCDLPNR* exodus *BDEF,* exodo *N* libitici *A,* leviticus *E,* leviticum *CF* numerus *E* **5** deuteronomi *G,* deuteronomium *BCDELPNF* hiesu *CLPNF et sic saepius* iudicum unum *A* **6** ebreos *AFR* **7** matheum *plerique cod.* **8** actum *LR, sed* actuum *corr. l* **9** adiungunt] additi sunt *LP De numero librorum* VIII *in margine addito et de libro* Tobiae I *vide § 351* **10** paralipimenon duos *LP* hesdrae *ABDMPR,* ezerae *H*; (esdrae) primum *GHMNPR,* unum *r* **11** Esther *scripsi:* hester *codices* macchabaeorum *scripsi:* machabeorum *codices* **13** super his *A* recipiebatur *A* **14** hieronymus *B:* hieronimus *ceteri cod.* **15** incidunt *CNF* (cf. p. 343): incident *ut vid. G,* incedunt *AHR,* accedunt *MBDLP,* accidunt *l,* intercedunt *E* **16** etsi] sine *F* a quibus] aliquibus *F* dictae *MBD,* dictas *F* sunt *om. NF,* non sunt *a* **17** loquutae *C* **18** historiam *R* relata *AGMCNFRp:* relatae *BDHal,* revelatae *L,* revelata *P* sicut *N, sed* si *ex rasura* patriarcha *C* **19** prophetiae (profetiae *p*) *Ap:* prophetia *BDH,* prophetica *NF,* propheta (profeta *M*) *GCMR,* profetae *LP* dictae *ALP:* dicta *GMBCD HNFR*

refert ordine narrat historico. Et cum ipse Moyses dicit ,in principio factum caelum et terram' prophetico quidem spiritu dicit, sed specie narrat historica. Similiter et proverbialiter nonnumquam sonat historia ut est ,ambulantia ambulaverunt ligna ungere super se regem'. Aliquando simpliciter docet ut est ,audi Israel, dominus deus tuus deus unus est'. Omnia tamen, ut dixi, specie contexuntur historica. Δ Quid historia speciebus ceteris praestat? M Quod ipsi ceterae subiacent, ipsa nulli. Δ Quid illi commune cum ceteris? M Habet commune cum simplici doctrina, quod utraque superficie planae videntur, cum sint intellectu plerumque difficiles; nam aliae contra.

Gen. 1, 1. — 5 Iudic. 9, 8. — Deut 6, 4. — 10

IIII De prophetia.

Δ Quid est prophetia? M Rerum latentium praeteritarum aut praesentium aut futurarum ex divina inspiratione manifestatio. Δ Da in praeteritis prophetiam. M ,Verbo domini caeli firmati sunt' et ,quoniam ipse dixit, et facta sunt' et ,in principio fecit Deus caelum et terram'. Δ Da

15 — Ps. 32, 6. Ps. 148, 5. Gen. 1, 1.

---

1 ordinem *B* narrat *om. C* dixit *A* **2** factum esse *BD,* factum fuisse *H* terram *F:* terra *f* quidem spiritu] spiritu quidem *M,* quid est spiritu *B* **3** dicit spiritu *ANFR* historia *MCL* similiter] simpliciter *BD* **4** historica *H* **5** unguere *N* et simpliciter *CNF* **6** ut est *omnes fere cod. et ed. pr.:* id est *P et ceterae ed.* unus dominus deus tuus (deus est *om.*) *LP* **7** sub specie *CNF* contexuntur] contexunt *A,* contenentur *LP,* continentur *lp* historia *MN* **8** historia *om. NF* et ceteris *P* quod *MBDRl:* quia *L* **9** ipsa *ELBD, sed* ipsi *corr. el,* ipsae *MR* ipsa] et ipsa *E* nulli] nullae *BDe,* nonnulli *M* quid] quod *CN* illi] illae *BD* **10** natura doctrina *NF, sed* natura *denuo delevit N* **11** utraque *BDLPR:* utraeque *ACH,* utrumque *M; cf. c. VI sub fin.* plane *HNF* **12** contra] contrariae sunt sibi *A*

13 De prophetia *ceterosque utriusque libri titulos qui sunt in contextu om. H, sed in margine addidit numeros qui dicuntur romani;* liber de prophetia *F* **15** futurorum *MBD* **16** *Litteras* Δ *et* M *inde ab hoc loco inter se commutavit F et sic semper In codice Parisino R desunt verba:* Da in praete[*ritis usque ad cap. VI, quod incipit a* doctrinam pertinent (*cf. § 297*) — prophetiam *A:* prophetia *a* ut verbo *LP* **17** firmati sunt et spiritu oris eius omnis virtus eorum et quoniam *BD* **18** terram et reliqua *LP* Δ Da in praesentibus cognitionem furti facti M giezi (iezi *B*) *sic quaestionem et responsionem distinxerunt DB*

in praesentibus. M Cognitionem furti facti a Giezi propheta in praesenti vidit et Ananiae ac Saphirae Petrus apostolus. Δ Da in futuris. M ,Ecce virgo accipiet in utero et pariet filium et vocabitur nomen eius Emmanuel.' Δ Quare in de-5 finitione positum est ,latentium'? M Quia si quis iam cognita dicat, licet futura sint, tamen propheta non est, sicut nos cum resurrectionem praedicamus prophetae non sumus. Si vero cuiuscumque temporis latentia manifestet, tunc propheta est, sicut iam ostendimus. Δ Proba hoc divinae scripturae 10 testimonio. M Paulus apostolus in epistola ad Corinthios prima ait ,si convenerit universa ecclesia in unum et linguis loquantur omnes, intrent autem idiotae, nonne dicent, quia insanitis? Si autem omnes prophetent, intret autem quis infidelis aut idiota, convincitur ab omnibus, interrogatur ab 15 omnibus, occulta etiam cordis eius manifesta erunt: et tunc cadens in faciem adorabit deum adnuntians, quod manifeste deus in vobis est.' Ecce apostolus prophetiae vim in occultorum manifestatione signavit. Sed et sequentia in eadem epistola et in ceteris multa sunt talia. Δ Quare addidimus

4 Reg. 5, 26. Act. 5, 3. — Is. 7, 14. — 1 Cor. 14, 23—25.

---

1 cognitione *NF* furti] futuri *MHLP et editiones*, furti *ex rasura fecit A* a Giezi] giezi *BDHL et editiones*, iezi *M*, agiezi *N*, aziezi *F*, a (*in ras.*) giezi *A*, a gegi *P*, *sed iam manus prima corr.* a giezi, Azezei *ed. pr.* **2** annaniae *MHLP* ac] hac *D*, et *BHNF* saffirae *ACHLP*, saphirrae *M* **3** in utero accipiet *NF*, in utero concipiet *MBDH*, concipiet in utero *LP* in utero et cetera Δ quare *ACLP*, concipiet et caetera *M*, concipiet et reliqua *H* **4** Emmanuhel *B* in difinitione *GDN*, in diffinitione *AM*, in difinitionum *F*, in divinitione *H*, in deficione *B* **5** quia *Flp:* quod *f*, que *LP* si quis] quamvis *A* **6** prophetia *NF* **8** vero] vere *H* manifestat *MHLP* **9** ostendimus in exemplis *LP* Proba hoc divinae scripturae testimonio. M Paulus apostolus in epistola *A:* Proba hoc apostoli testimonīo. M (Δ *NF*) In epistola *CNF*, Proba hoc. M apostoli (apostolus *LP*) testimonio in epistola *GMBHlp* **10** corintheos *AGBCLF*, corinteos *MP*, corrintheos *D* **11** prima *C*, II *G*, *om. ceteri cod.* ait enim *lp* omnes linguis *M* **12** intrant *H* dicunt *C* quia] quod *NF* **13** insanitis] sicut iudaei (iudae *p*) apostolis dixerunt hi pleni (impleti *p*) sunt musto *add. lp* prophetant *H* intrent *B*, intrant *H* autem *add. in marg. a* quis *om. BDHLP* **14** infideles et idiotae *H* vincitur *H* diiudicatur interrogatur *LP* **15** eius] sui *H* manifesti *M* erunt] fiunt *MH LPNF* **16** adoravit *C* deum] dominum *LP* annuntians *CM* **17** deus est in vobis *C* **18** significavit *LP* sed et] sed *C*, sicut et *Hl* **19** et in] et *om. MH*, in *om. ABDH* ceteris *om. H* addimus *MCLPNF*

,ex divina inspiratione'? M Quia illi qui aut daemonum instinctu aut aliis modis latentia dicunt, licet prophetae dici possint, tamen inter divinarum scripturarum non numerantur auctores. Δ In quibus libris prophetia suscipitur? M In XVII: Psalmorum CL liber I, Oseae liber I, Esaiae liber I, 5 Ioel liber I, Amos liber I, Abdiae liber I, Ionae liber I, Michaeae liber I, Naum liber I, Habacuc liber I, Sophoniae liber I, Hieremiae liber I, Ezechiel liber I, Daniel liber I, Aggaei liber I, Zachariae liber I, Malachiae liber I. Ceterum de Iohannis Apocalypsi apud orientales admodum du- 10 bitatur. Δ Nulla in his libris alia species invenitur? M Accidunt ceterae, sed non principaliter, nisi ad probationem prophetiae, sicut in Esaia Achaz et Ezechiae regum velut Is. 7; 36; 37. quaedam refertur historia; sed prophetiae intentio est non gesta contexere, sed praedictorum exitum conprobare. Et 15 in Hieremia cum dicitur ,terra, terra audi verbum domini', Ier. 22, 29. terram proverbialiter habitantes in ea homines nuncupat. Et cum Esaias dicit ,non tale ieiunium elegi, dicit dominus, sed

---

1 ex *om. NF* daemonum] demum *NF* instinctum *FN, sed* instinctu *corr. f* 3 tamen *om. B* non numerantur] connumerantur *C* 4 In decem et VII *H,* in XVI *NF, sed septemdecim libri enumerantur, sicut in ceteris codicibus* 5 CL *om. ALP — Hunc librorum sacrorum ordinem paucis transpositis tenuerunt plerique codices. De XII prophetis minoribus vide § 92.* esaiae lib. I osee lib. I *H* oseae (*ex* ossee) lib. I ioel lib. I esaia lib. I *LP* 6 amos lib. I ambacuc lib. I ionae lib. I michae lib. I naum lib. I sophoniae lib. I *M* sophoniae lib. I naum (num *N*) lib. I abacuc (abbacuc *F*) lib. I *NF* soffoniae lib. I abacuc (abbacuc *Dl*, ambacuc *L*) lib. I *BDLP* naum lib. I soffoniae lib. I ambacū lib I *sic prophetarum ordinem claudit A Prophetas maiores ultimo loco posuerunt NF, cum scriberent:* esaiae lib. I hieremiae lib. I hiezechiel (iezechiel *F*) lib. I danihel (daniel *F*) lib. I — iohel *ABDMHF* 7 michae *ABDLNF,* michiae *HP* ambacuc *MLP,* abacuc *BHN,* abbacuc *DFl* soffoniae *ABD,* sofoniae *LP* 8 hieremiae *omnes cod.* ezechihel *A,* iezechiel *FP,* hiezechiel *N* danihel *ABDNP* 9 Aggaei *scripsi:* aggei *codices* 10 iohanis *P,* ioannis *L* admodum apud *M* 11 accedunt *ABCDHPNF et editiones* (*cf. p. 343*) 13 sicut] sic *BD* esaia *L:* isaia *Hl,* esaiae *D* ezechiae et achaz *CNF; et om. AMBD;* zechiae *BD,* ezeciae que *LP* velud *AD et sic saepius* 14 inventio *MBDHLP* (inrentio *A*) 15 et in hieremia cum *codices et ed. pr.:* Hieremias cum *ceterae ed.* 16 dicitur *LPNF:* dicit *ceteri cod.* terra (*altero* terra *omisso*) *LP* 17 terram] terra *CNF* 18 esaya *F* dicit esaias *LP* talem *D*

Is 58, 6. 7. solve omnem nodum iniquitatis' et cetera, velut simpliciter docet, sed ut prophetico spiritu iussus haec praedicat. Δ Quid prophetiae commune cum ceteris? M Habet commune cum proverbiis, quod utraque superficie difficilia sunt, sed plera-
5 que intellectu non ardua.

V De proverbiis.

Δ Quae est proverbialis species? M Quaedam figurata locutio aliud sonans, aliud sentiens et in praesenti commonens tempore. Δ In quibus libris haec accipitur? M In
10 duobus: Salomonis proverbiorum liber I et Iesu, filii Sirach, liber I. Δ Nullus alius liber huic speciei subditur? M Adiungunt quidam librum qui vocatur Sapientiae et Cantica canticorum. Δ Accidunt et in his libris aliae species? M Sola simplex doctrina accidit, sed non principaliter nisi ad expla-
15 nationem vel commendationem proverbiorum ut est ,initium sapientiae timor domini'. Δ Quid est proverbiis commune cum ceteris? M Habet cum prophetia commune, quod superficie difficilis videtur, cum intellectu plerumque non sit. Δ Quid habet proverbialis species proprium? M Quod ei neque hi-
20 storia neque prophetia miscentur, et sola est quae ita intellegitur, ut quodammodo verborum superficies auferatur.

Prov. 1, 7; 9, 10. Ps. 110, 10. Eccli. 1, 16.

---

1 omnem *CNal:* omne *AMBDHLPF* **2** edocet *LP* sed *om. N* prophetiae *D,* prophetihae *B* haec] haec item *P, post* haec *lacunam quattuor litterarum reliquit L* quid profetiae c. c. c. habet *M,* quid est profetiae c. c. c. *L* **4** plerumque *BLP,* pleraque *H* **5** intellectum *H*

6 De proverbiis *om. LPF, in marg. add. l* **8** loquutio *CLP* sonens *BD* senties *H* in praesente *BD* ammonens *BD,* communes *HN,* commoniens *M,* conveniens *F* **9** haec libris *ACNF* accipitur species *LP* **10** hiesu *BCDN,* ihu *F* filio *NF* syrach *N,* serach *M* **11** liber unus *A* **12** quidam] plures *NF* sapientia *BDNF,* sapientia salomonis *M* cantica] canticum *LP, sed* cantica *ex rasura fecit l* **13** accidunt *MCNFl:* accedunt *ABDHLP* et *om. MBDHN* in] *om. MCPF,* ex *N* sola *om. M* **14** accedit *ABDH* **15** vel ad *L* proverbiorum *om. B* est *ALPNF: om. MBCDH* **16** proverbialis *LP,* proverbiali *l* **17** habet commune cum *M* superficie *A:* superficies *a,* superficiae *BD* **19** specialis *H, sed manus multo posterior corr.* species **20** miscetur *M* et sola est *om. M,* sed sola est *BD* **21** quodam modo *H*

Δ Quare in hac tantum licitum nobis est non textum scripturae ipsius considerare, sed sensum, cum in ceteris tribus ita allegoriam mystice admittamus, ut narrationis fidem praesentare necesse sit? M Quia si voluerimus praeter proverbialem speciem ubique allegoriam sic recipere, ut narrationis veritas 5 infirmetur, locum damus inimicis prout voluerint divinos libros interpretari. Δ Quot modis in divina lege allegoria cognoscitur? M Quattuor: aut secundum translationem vel metaphoram ut est ‚iratus est dominus et descendit' et simi- (Gen. 11, 5. Ex. 4, 14.) lia quae ad insinuandas causas ex humanis motibus trans- 10 feruntur ad deum: aut secundum imaginationem vel typosim ut est in evangelio ‚homo quidam descendebat ab Hierosolymis in Hiericho' et rursus parabola vineae atque agricola- (Luc. 10, 30.) rum; ordo enim eorum, quae gerebantur a Christo, velut (Matth. 20, 1—16.) imagine personae et negotii alterius refertur inpletus: aut 15 secundum conparationem vel similitudinem sicut dixit ‚simile est regnum caelorum grano sinapis' et cetera; non enim (Luc. 13, 19.) narratio sicut in superiore exemplo contexitur, sed causarum solummodo conparantur effectus: aut secundum proverbialem modum ut est ‚bibe aquam de tuis vasis et de cisterna tua 20

---

1 in hac] in hoc *A* nobis est non *MBCDH et editiones:* est nobis non *LPNF,* non est *A* contextum *LP* 2 aliquid ita allegoriae *LP* alligoriam *AH*, alligoria *BD*, alligorice *M* 3 mistice *BDLPNF* ammittamus *CNF*, admittimus *BDHLP* 4 necessit *F* si volumus *M*, solemus *F* praeter *plerique cod. et ed. pr.: om. ceterae editiones,* propter *DN; cf. supra p. 386* 7 interpretari *codices et ed. pr.:* interpretandi *ceterae ed.* in *om. MBD* divina allegoria (in lege *om.*) *LP* 9 metafuturam *P*, metaforam *p* discendit *AMBDLPNF* 10 ad sinuandas *CM* motibus *codices et ed. pr.:* moribus *ceterae ed.; cf. p. 385* 11 ad dominum *LP* typosim *G:* ypotyposin *CN*, ypotiposin *F*, typopossim *H*, tipopossimus *A*, typus sit *BD*, tipum *LP*, passim *M*, possessionem *ed. pr.*, hypotyposin *editiones patrum* 12 quidam] aliquis *CN*, aliquid *F* discendebat *AMN* Hierosolymis *scripsi:* hierosulymis *G*, ierusalem *F*, hierusalem *ceteri cod.* 13 rursum *H* in parabola *HLP*, parabulam *M* atque *om. BD* 14 velut] vel *G*, sub *l* 15 imaginem *NF* et negotii *lp:* et negotium *LP*, *om. G* 16 comparationem *CM* dixit *G:* dicit *ceteri cod.* 17 narratio non enim *LP* 18 superiori *MCH* 19 comparantur *C*, comparatur *M*, conparatur *LPNF* aftectus *M* 20 modum comparatur *M* de vasis tuis *LP*, e tuis vasis *NF* et de cisterna tua *om. C*

Prov. 5, 15. et de tuis puteis', cum velit scriptura monere carnalem concupiscentiam intra licentiam coniugii refrenandam.

VI De simplici doctrina.

Δ Quae est simplex doctrina? M Qua de fide aut de 5 moribus in praesenti tempore simpliciter edocemur. Δ Quare hoc nomen accepit? M Quia omnis quidem scriptura aliquid docet, sed sub aliis speciebus, quas supra diximus, agitur; haec autem neque historiam texit neque prophetiam neque proverbialiter loquitur, sed tantummodo simpliciter docet. 10 Δ Qui libri ad simplicem doctrinam pertinent? M Canonici XVII, id est Ecclesiastes liber I, epistolae Pauli apostoli: ad Romanos I, ad Corinthios II, ad Galatas I, ad Ephesios I, ad Philippenses I, ad Colossenses I, ad Thessalonicenses II, ad Timotheum II, ad Titum I, ad Philemonem I, ad He- 15 braeos I, beati Petri ad gentes prima et beati Iohannis prima. Δ Nulli alii libri ad simplicem doctrinam pertinent? M Ad-

---

1 et de tuis] et *om. BD* cum vellit *AHMLP, sed* cum velit *corr. lp,* convellit *BD,* cum velut *F,* cum vellet *ed. pr.* monere *codices et ed. pr.:* innuere *ceterae ed.* monere aut divinam scripturam memoriae (ae *in ras.*) retinendam aut carnalem *A* **2** licentiam] liquentiam *BD HL, sed* licentiam *corr. l,* linquentiam *P* coniugii] coniungere *B,* coniunge *D* refrenendam *H,* refrenandum *D,* frenandum *B,* referenandam *C,* referendam *M,* reverendam vel refrenandam *ed. pr.* (refrenandam *editiones patrum*)

3 De simplici doctrina *om. HFL, sed manus posterior in margine add. L* **4** qua] quae (q̄ *M*) *MHF,* quae qua *LP, sed iam manus prima delevit* quae **5** praesente *H* simpliciter *om. H* docemur *CM* **6** accipit *CDL, sed* accepit *corr. l* **7** sub alias species *CNF* quas] quae *BD* sub quibus aliud etiam *post* diximus *addiderunt editiones teste nullo codice* **9** tantum modo *M* **10** pertinent canonici? *LP* canonice XVII *BD,* canonici XVIII *C, sed non plus septemdecim enumerantur,* canonici decem et septem *H et ed. pr.,* canonici sexdecim *ceterae editiones secundum codicem R, qui habet* canonici XVI **11** aeclesiastes liber I *A* et epistolae *BCDlp* beati pauli apostoli *BD* apostoli *om. MCHNF* **12** ad romanos una *HLP* ad corinthios duae *LP* effesios *AH,* effesseos *LP,* efesios *Mlp* **13** philipenses *GCMRF* colosenses *AGBCDR,* ad colosenses I ad philippenses I *LP* ad colosenses una (ad Thessalonicenses II, ad Timotheum II, ad Titum I *om.*) ad philimonem *H* ad thesalonicenses I *C* **14** ebreos *HF* **15** ad gentes I *NFR,* ad gentes (prima *om.*) *GM* **16** libri alii *LPR*

iungunt quam plurimi quinque alias, quae apostolorum canonicae nuncupantur, id est Iacobi 1, Petri secunda, Iudae I, Iohannis duae. Δ Nulla in his libris alia species invenitur? M Accidunt ceterae, sed non principaliter nisi ad probationem doctrinae. Nam cum dicit apostolus ‚et dum venissem 5 Troada, in evangelio Christi ostium mihi apertum est' et ubi (2 Cor. 2, 12.) Petro se dicit in faciem restitisse, velut historiam videtur (Gal. 2, 11 ss.) texere. Rursus cum dicit ‚ecce mysterium vobis dico, omnes quidem resurgemus, sed non omnes inmutabimur', prophetae (1 Cor. 15, 51.) opus adgreditur. Item cum ait ‚Cretenses semper mendaces, 10 malae bestiae, ventris pigri', proverbialibus utitur verbis: (Tit. 1, 12.) omnia tamen ad doctrinae probationem, ut diximus, inseruntur. Δ Quid commune cum ceteris speciebus simplex doctrina habet? M Habet cum historia commune, quod utraque superficie facilis videtur, cum sint inspectione aut intellectu 15 plerumque difficiles.

VII De auctoritate scripturarum.

Δ Quomodo divinorum librorum consideratur auctoritas?

---

1 quam plurimi] plurimi *A*, quidam plurimi *M* V alias *MHLP* quae *om. F;* apostolorum quae *MHN* canonice *BD* 2 noncupantur *M* iacobi una *A*, iacobi prima *M*, iacobi *N* petri secundam *LP*, petri II *BDF* iudae una *M*, iudae unam *LP* 3 duae] II *BCDHLPN*, duas *R et editiones patrum*, II et III *F* alias *F* 4 accidunt *MNFl:* accedunt *ABCDHLPR* ceterae hoc *NF* sed non principaliter *om. NF* 5 apostoli *B* dum] cum *H* 6 troada *scripsi:* ad troadem *F*, troade *ABDlpf*, troiade *LP*, troadae *N*, troiadae *R et ed. pr.*, troide *C*, troia de *H* in evangelium *CNF* hostium *HMLPN;* ostium — restitisse *om. F* et ubi] ethubi *N* 7 se dicit] dicitur *BDLP*, *sed corr.* se dicit *lp*, se *om. AM*, dixit *M* videtur *om. M* 8 intexere *CNF* rursum *MR* misterium *MDHLR* dico vobis *LP* 9 resurgimus *ABCDNF*, *sed* resurgemus *corr. an* immotabimur *ML*, immutabimur *Hl* profetae *L*, profetiae *l* 10 ingreditur *D* item *codices et ed. pr.: om. ceterae ed.* ait] dicit *M* 11 ventres *CNF* 12 tamen] tunc *D*, tamen haec *CNF;* tamen ut diximus *MBD* doctrinam *BD* 13 simplex doctrina cum *F* speciebus ceteris (habet *om. F*) *NF* 14 habet *om. LP*, *sed add. l* utraque superficie facilis (videtur, cum sint *non exstant in G*) *restitui ex GM; cf. c. III fin.;* utraque *om. BD*, utraeque *ACH*, utrumque *NF* 15 facilis *GMN* intellectum *NF*, *sed* intellectu *corr. n*
17 *Titulum om. HF et sic semper* scribtura *B* 18 consideretur *B*

M Quia quaedam perfectae auctoritatis sunt, quaedam mediae, quaedam nullius. Δ Quae sunt perfectae auctoritatis? M Quae canonica in singulis speciebus absolute numeravimus. Δ Quae mediae? M Quae adiungi a pluribus diximus. Δ Quae nul-
5 lius auctoritatis sunt? M Reliqua omnia. Δ In omnibus speciebus dictionis hae differentiae inveniuntur? M In historia et simplici doctrina omnes; nam in prophetia mediae auctoritatis libri praeter apocalypsin non repperiuntur nec in proverbiali specie omnino cassata.

10 VIII De scriptoribus divinorum librorum.

Δ Scriptores divinorum librorum qua ratione cognoscimus? M Tribus modis: aut ex titulis et prooemiis ut propheticos libros et apostoli epistolas aut ex titulis tantum ut evangelistas aut ex traditione veterum, ut Moyses traditur
15 scripsisse quinque primos libros historiae, cum non dicat hoc titulus nec ipse referat ‚dixit dominus ad me', sed quasi de alio ‚dixit dominus ad Moysen'. Similiter et Iesu Nave liber ab eo quo nuncupatur traditur scriptus, et primum regum librum Samuel scripsisse perhibetur. Sciendum praeterea,

---

1 quia] quod *M* quaedam *omnes codices et sic neutrum pluralis per totum caput retinuerunt:* quidam *editiones patrum; cf. § 377 not. 3*
2 nullius] autem nullius sunt *M*, nullae *BDRNF*, nulla *C* **3** canonica *CNFl:* canonice *ABDR*, canonicae *HMLP*, appellantur *add. M* numerabimus *CMR* **4** mediae auctoritatis *LP* a *om. MR* ut diximus *M* **5** auctoritati *CD* **6** speciebus dictionis] dictionibus (speciebus *om.*) *HMBDLR*, speciebus dictionibus *C*, speciebus dictioni *NF* hae] haec *CH* inveniuntur *lp:* invenitur *LP* **7** et in *LP* omnis *CNF* namque *BDHNFR* in prophetia] prophetiae *BD* **8** non praeter *MCHPNFR* apocalypsin *A*: apocalipsin *ceteri cod.* non *om. BD* repperiuntur *AMBCDH:* reperiuntur *LPR*, inveniuntur *NF* nec *AMCLPNF:* neque *H*, ne *BDR* **9** omnino cassata (cas sata *R*) *ABCDHLP:* omnino quasata *M*, omni concessata *NF*, omnino cassat *p*, omnino cessata *editiones patrum; cf. § 377 not. 3 et § 379 sq.*
10 scriptionibus *C* **12** prohemiis *Al*, prochemiis *MH*, pròchemis *LP*, proemiis *BDRp*, premiis *NF* **13** apostolorum *Dl et editiones patrum* **14** ex *om. BD* traditione — quinque *om. H* traditur *codices et ed. pr.:* creditur *ceterae ed.* **15** historiae *om. LP* edicat *R*, dicit *MBDLP* hoc *om. M* **16** nec] neque *HL* refert *MBDLPR* dominus ad me] ad me *C* **17** hiesu nave *BCDN* **18** quo] qui *MCN* noncupatur *M* **19** Samuhel *BDHNFR* est praeterea *LF*, praeterea est *N*

quod quorundam librorum penitus ignorantur auctores ut Iudicum et Ruth et Regum III ultimi et cetera similia, quod ideo credendum est divinitus dispensatum, ut alii quoque divini libri non auctorum merito, sed sancti spiritus gratia tantum culmen auctoritatis obtinuisse noscantur. 5

VIIII De modis scripturarum.

Δ Modi divinae scripturae quot sunt? M Duo: nam aut metris hebraicis in sua lingua conscribuntur aut oratione simplici. Δ Quae sunt metris conscripta? M Ut psalmi et Iob historia et Ecclesiastes et in prophetis quaedam. Δ Quae 10 simplici oratione conscripta sunt? M Reliqua omnia. Δ Quare apud nos iisdem metris conscripta non sunt? M Quia nulla dictio metrum in alia lingua conservat, si vim verborum ordinemque non mutet.

X De ordine scripturarum. 15

Δ Quis est ordo divinorum voluminum? M Quia quaedam veteris testamenti sunt, quaedam novi. Δ Quae ad novum testamentum pertinent? M Evangelia, ut supra dictum est, quattuor, apostolicae epistolae et Actus. Δ Quae ad vetus testamentum pertinent? M Reliqua omnia. Δ Quae 20 testamenti veteris novique sunt propria? M Veteris intentio

---

2 regum III (tres) ultimi *codices et ed. pr.:* regum III (tertius) et ultimus *editiones patrum* similia *om. B,* similiter *M* **3** ideo *MH:* ideoque *ceteri codices* alii] ali *C* **4** meritis *A* sed — obtinuisse *om. H* spiritus sancti *BD* **5** obtenuisse *BDLPR* noscuntur *CHLPR, sed corr.* noscantur *lp*

8 metricis *NF* hebraicis *NFl:* hebrecis *H,* hebreicis *ceteri cod.* conscribantur *R* oratione *lp:* ratione *LP* **9** quae] qui *M* metris *f:* metra *F* conscripti *N* **10** historiae *BD* quidam *M* **11** oratione *lp:* ratione *LP* **12** iisdem *scripsi:* eisdem *NF,* isdem *H,* hisdem *ceteri cod.* **13** in alia lingua metrum *LP* construit *CNF* **14** non *om. NF* motet *AMP*

16 quis *AMlp:* quae *CNFa,* quid *BDHLPR* est *om. NF* divinorum ordo *C* voluminum] librorum voluminum *H* quia *om. M* **17** novi] autem novi *M* **18** pertinet *C* evangelium *LP, sed* evangelia *corr. l* **19** apostolicae] apostolorum *BD* aut actus apostolorum *M* **19. 20** quae] qui *M* **21** et novi *M* propria sunt *H*

est novum figuris praenuntiationibusque monstrare, novi autem ad aeternae beatitudinis gloriam humanas mentes accendere.

XI De his quae scriptura nos edocet.

5 Δ Quoniam satis dictum est de his quae ad ipsam scripturae superficiem proprie pertinebant, nunc requiro quae sunt quae ipsa scriptura nos edocet? M Tria quaedam: nam aut de deo loquitur aut de praesenti saeculo aut de futuro.

XII Quot significationibus scriptura de deo loquitur?

10 Δ Quot significationibus de deo scriptura loquitur? M Quattuor: aut enim essentiam eius significat, quam latine et substantiam nuncupamus, ut est ‚ego sum qui sum': aut personas vel secundum Graecos subsistentias ut est ‚ite, docete omnes gentes baptizantes eas in nomine patris et filii 15 et spiritus sancti': aut operationem, ut scriptum est ‚secundum operationem potentiae virtutis eius, quam operatus est in Christo, suscitans eum a mortuis et sedere faciens ad dexteram suam': aut collationem eius ad creaturas ut est ‚regi autem saeculorum incorrupto, invisibili, soli deo honor 20 et gloria in saecula saeculorum.'

Ex. 3, 14. — Matth. 28, 19. — Ephes. 1, 19. 20. — 1 Tim. 1, 17.

---

1 praenuntiationibusque *ACNFl:* renuntiationibusque *BDHLPR* (renotatibusque *M)* monstrari *BD* 2 aeternam *R* ascendere *M,* accedere *CH*
4 *Quae sequuntur desunt in C* (Incipit notitia Cassiodori de expositione librorum *C); cf. § 293* scriptura sancta (sc̄a) *ABDNF,* scriptura sacra *editiones patrum* 5 est *omiserunt AR et editiones patrum, sed add. in marg. a* 6 pertinebant *codices et ed. pr.:* pertinent *ceterae ed.* quae sunt *om. P* 7 nos] non *A* quaedam] quidem *M* nam *om. MNF*
9 *Titulum om. MBHLPF;* De significationibus de deo *D* Quod significationem *R* 10 Quot — loquitur *om. NR* 11 aut] ut *N* eius *om. HLF, sed add. h* latini *MLPR, sed* latine *corr. l* 13 personas] significat personas *LP* (docete *om.*) baptizate omnes gentes in nomine dei patris *LP* 18 conlationem *H et sic semper,* collatione *f,* collocatione N, collocationem R, sed collationem *corr. r* 19 incorrupto] inmutabili incorrupto *LP,* incorruptio *A* soli deo] deo soli *H,* soli deo beato *LP* 20 in saecula *om. N*

XIII De significationibus divinae essentiae.

Δ Quot modis divina significatur essentia? M Duobus, principaliter et consequenter. Δ Principaliter quibus verbis? M Octo: dicitur enim aut Deus aut Dominus aut simul Dominus Deus aut Adonai aut Sabaoth aut Heli aut Heloim 5 aut Est. Δ Nihil aliud quam deum haec verba significant? M Duo tantum nonnumquam et de aliis abusive dicuntur, deus et dominus, teste Paulo apostolo ,quia dii multi et domini multi' et ,dii estis et filii excelsi omnes'. Reliqua vero sex numquam nisi de deo dicuntur. Δ Quid de deo haec 10 verba significant? M Non quid est, sed quod est; quid enim sit deus, conprehendi non potest. Δ Quibus modis deus consequenter significatur? M Cum personas aut operationem aut collationem eius ad creaturas exponit. Nam et cum nominat patrem, licet primus auditus generantem significet, 15 consequenter tamen intellegimus deum, similiter et quando nominat filium vel spiritum sanctum. Et cum dicit ,omnipotens', licet operationem eius primus sermo denuntiet, consequenter tamen intellegimus deum. Et cum dicit invisibilem, licet eum, qui videri a mortalibus nequeat, principaliter 20 sonet et ex collatione nostra id quod non sumus ei qui nos fecit adsignet, consequenter tamen intellegimus deum.

1 Cor. 8, 5. Ps. 81, 6.

---

2 essentia significatur *LP* 3 verbis] dicitur *add. LP;* quibus verbis principaliter *H* 4 aut dominus aut deus *LP* 5 adonay *BDNF,* adonai unus deus *LP* saboth deus exercituum *LP* heli deus meus *LP* eloy *NF,* eloim potens *LP* 6 ut est *L* deum] de deo *BD,* domini *NF* 7 dicitur *FP, sed iam manus prima corr.* dicuntur *P* 8 testante *LP* paulo *om. NF* apostolo *om. HLPR* dei *A* 9 et filii] filii *NF* 10 sex] nomina sex *NF* nunquam *M et sic saepius* de *om. HR* dicitur *NLP, sed* dicuntur *corr. lp* quid] qui *N* 11 significantur *NF* non quod est, sed quid est *M;* non quid est, sed qui (qui *ex* quid *N,* quia *ex* quid *F,* quia *H*) est *BDHNF* 12 conprehendi *L:* comprehendi *Ml* deus *om. L, add. l* 13 significat *NF* personam *M* 14 exponit] disponit *R,* proponent *NF* nam et] nam ut *M* 15 significat (et *M*) *MLPR, sed* significet *corr. l* 17 vel] *om. D,* et *LP* omnipotentem *H* 18 denuntiet *lp:* denuntiat *LP* 19 tamen] tunc *D* 20 eum qui *om. NF* nequeant *H,* neque ad *BDR* 21 nostra collatione *LP* ei] eius *M,* ei similes *DHLP* 22 adsignet] designet *ex* et signat *LP* tamen] tunc *DH*

XIIII De significationibus trinitatis.

Δ Quot modis personas sive subsistentias divinitatis scriptura significat? M Similiter duobus, principaliter et consequenter. Principaliter ut cum dicimus ‚pater, filius, 5 spiritus sanctus'. Consequenter per ea, quibus significatur essentia aut operatio aut ad creaturas collatio. Nam et cum dico ‚deus', quod ad essentiam pertinet, et cum dico ‚omnipotens', quod ad operationem pertinet, et cum dico ‚inmutabilis', quod ex collatione ad creaturas dicitur, licet aliud 10 primus auditus sentiat, tamen patrem et filium et spiritum sanctum vel simul vel singulos, consequenter deum intellego.

XV Quot modis significatur pater?

Δ Quot modis pater significatur? M Patris nomine una persona intellegitur, sed non uno modo: ad filium enim pro- 15 prie dicitur, ad creaturam communiter, ibi naturae veritate, hic gratiae bonitate. Δ Hoc uno modo pater significatur? M Principaliter hoc; nam consequenter et ex his, quae essentiam deitatis aut operationem aut collationem ad creaturas quolibet modo significant. Insuper et ex filii vocabulo con- 20 sequenter intellegitur pater et sancti spiritus nomine; ipse scilicet pater, cuius est spiritus, subintellegitur. Δ In trini-

2 subsistentias] substantias *BDNFR et editiones patrum* 3 similiter *om. M* duobus modis *H* 4 ut *om. LPNF* dicimus *om. BDR,* dicitur *editiones* et filius et *H* 5 per ea] post ea *M* significantur *NF;* essentia (eius *l*) significatur *LP* 6 vel operatio vel ad *BD* 7 deus, quod] deus quid *F* 9 creaturas] creaturam *R*, naturam *NF* 10 tamen] tunc *H* 11 vel singulos vel simul *BDNF,* vel simul omnes vel singulos *H,* vel simul vel per singulas *LP*

12 significatur pater *G:* pater significatur *AMR; hunc titulum, quia idem fere est atque subsequens interrogatio, om. BHLPNF*; De significatione patris *D* 13 *interrogationem* Quot modis pater significatur *ex eadem illa causa om. AR; interrogantibus discipulis*: Δ Patris nomine una persona intellegitur, *respondet magister:* M sed non uno modo *A* unam personam intellegis *BDH* 16 *Transponit quae sequuntur ita M:* Δ Hoc uno modo pater significatur et ex his qui essentiam — consequenter. M Principaliter hoc consequenter intellegitur pater — ibi intellegitur (*pro* subintellegitur) 17 et cum ex his *BD* 18 collationem eius *BD* 19 significatur *BD* et *om. M*

tate ipsa nulli alii personae vocabulum patris adscribitur? M Legitur de filio dictum ,pater futuri saeculi', sed hoc secundum carnem dictum est et significative, non proprie, ut ostenderetur ipse esse causa et genitor beatitudinis nostrae, quia per carnis eius resurrectionem humana natura futuram vitam et sperare incipit et sumere. (Is. 9, 6.) 5

XVI Quot modis significatur filius?

Δ Quot modis loquitur scriptura de filio? M Quinque: nam velut sola nonnumquam deitas eius significatur et consequenter intellegitur carnis adsumptio ut est ,unigenitus filius qui est in sinu patris': nonnumquam vero solus homo ab eo susceptus et deitas consequenter ut est ,novissime locutus est nobis in filio': nonnumquam simul utrumque ut est ,hoc sentite in vobis, quod et in Christo Iesu, qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens': nonnumquam et ad corpus videntur dicta quae ad deitatem sunt principaliter referenda ut est ,filius hominis qui est in caelo': rursus divinitati nonnumquam videntur adscripta quae specialiter referuntur ad carnem ut est ,si enim cognovis- 10 (Ioh. 1, 18.) (Hebr. 1, 2.) 15 (Phil. 2, 5—7.) (Ioh. 3, 13.) 20

---

1 nullae alii *M*, nulla alia *BD*, nullae (nulli *N*) aliae *NF* adscribitur vocabulum patris *LP* 2 legitur *om. M* hoc *om. MLP* 3 non proprie, sed significative *BDLPR* 4 ipse] ipsa *MD*, ipsi *B* esse causa] est causa *NF*, causa *BD*, causa esse *H* 5 quia *AMNF:* quod *LP*, qui *BDHR*, in quo *editiones patrum; cf. p. 411* per carnis] post carnis *M* eius *A: om. MBDHNFR et editiones*, Christi *LP* 6 vitam futuram *NF* incipit] capit *NF*

7 significatur filius *G:* filius significatur *AMBNR; titulum om. HLPF, erasit r;* De modis filius significatur *D* 9 velud *AL*, vel *l* sola nonnumquam] solum nomen quod *BD* deitas eius] deitatis *M;* eius *om. ML* 10 carnis eius *NF* *ante* ut est *in margine add. numerum* I *A* 12 ut deitas *NF* consequenter] *add.* intellegitur *HNF* II ut est *A* 13 in filio suo *H* loquitur simul *LP* III ut est 14 hoc sentite] sentite *BD*, sentite hoc *M* quod et] quod fuit et *BDLP* in Iesu Christo *H* in forma] forma *B*, in formam *F* 15 se *om. R* aequalis deo *R*, aequalis dei *NF* 17 et *om. M* videntur et ad corpus *BD* esse dicta *LP* a deitate *F* 18 IIII ut est *A* qui est *codices:* quidem *editiones patrum* 19 divinitate *R* 20 referentur *LPR, sed* referuntur *corr. l* V ut est *A*

1 Cor. 2, 8. sent, numquam dominum gloriae crucifixissent'. Δ Quare his quinque modis loquitur scriptura de filio? M Distincte quidem ideo secundum naturas loquitur, ut inconfusas earum proprietates ostendat: communiter ideo, ut asserat unitatem.
5 Alternat vero humana divinis et divina humanis, ut utrumque unius personae indivisumque monstretur. Δ Quot modis solet filii significari persona? M Duobus et ipse, principaliter et consequenter: principaliter quidem significatur, cum Christus dicitur absolute; nam cum alii christi vocantur, ali-
1 Sam. 24, 7. 11. 10 quid adicitur ut est ,christus domini' aut ,christos meos';
Ps. 104, 15. solus autem naturaliter dei filius Christus absolute dicitur, unde et hoc solius esse proprium declaratur: consequenter vero intellegitur persona filii et ex illis tribus, quibus et pater, et ex ipso patris vocabulo et ex spiritus sancti, quia
15 et spiritus dicitur patris et filii.

XVII Quot modis persona spiritus sancti significatur?

Δ Quot modis significatur persona spiritus sancti? M Prin-

---

1 dominum gloriae *l:* deum gloriae *L,* gloriae dominum *f,* gloriae (dominum *om.*) *F* **2** scriptura loquitur *H* **4** adserat *LP,* adferat *H*
5 alternat] alternata ei *M,* alternatim *NF,* alternatione *L,* alter natione *P*
7 filii] persona filii *M,* filii persona *LP* significari *MLPR:* significare *ABDHNF* ipse *L:* ipsa *NFl* principaliter et consequenter *om. BDR et editiones patrum, quae fluxerunt ex R* **8** cum] cui *N*
9 aliquid adicitur (adiecitur *H,* adiicietur *M*) ut est] aliud adiecitur ut est *LP,* aliud (alii *DR*) quidem dicuntur est (ut est *R*) *BDR,* alterius quidem dicuntur ut est *editiones patrum* **10** christi domini *A,* christus dominus *NF* aut] vel *L* christos (christus *A*) meos *AR et ed. pr.:* christus meus *ceteri codices et editiones* **11** autem] *om. M,* autem deus *BD,* autem dei *LPNFR* deus naturaliter est filius. Absolute dicitur christus *H,* deus dei naturaliter filius. Christus absolute dicitur *M,* dei naturaliter filius dei christus absolute dicitur *P,* dei naturaliter dei filius christus absolute dicitur *R* **12** et *om. LPNF* solius] solus *NF,* filius *R,* eius solius *l* **13** ex illis tribus, quibus et pater] *id est* ex his, quae essentiam deitatis aut operationem aut collationem ad creaturas quolibet modo significant (*cf. I c. 15*) quibus *om. M* **14** vocabulo patris *LP* et spiritus sancti *M,* et ex spiritu sancto *BDR et editiones patrum* quia] et quod *M,* quod *LP, sed corr.* quoniam *P*
15 et filii] ac filii *NF*
16 persona spiritus sancti significatur *GMNPR:* significetur persona spiritus sancti *A; titulum om. HFL* **17** spiritus sancti persona *MBDNF*
M principaliter et consequenter Δ principaliter M (*om.* uno) ut legi-

cipaliter uno ut legitur ‚ite, baptizate omnes gentes in nomine patris et filii et spiritus sancti‘ et iterum ‚templum enim estis spiritus sancti‘: consequenter vero et ex gratia quam ipse largitur, quae et ipsa similiter spiritus sanctus dicitur ut est ‚spiritus sanctus superveniet in te‘ et ‚accipite spiritum sanctum‘: similiter et ex his, quibus divina significatur essentia vel operatio vel ad creaturas collatio, sicut et de filio diximus; sed et patris filiique persona spiritum sanctum significat consequenter, quia quidquid horum dicamus, etiam personam spiritus sancti aut cooperatricem aut consubstantialem intellegimus consequenter.

Matth. 28, 19. 1 Cor. 6, 19. Luc. 1, 35. Ioh. 20, 22.

XVIII Quid habent commune vel proprium personae trinitatis?

Δ Quid habent proprium personae singulae trinitatis? M Quod pater numquam dicitur filius nec coniunctis sermonibus spiritus sanctus, licet divise et spiritus dici possit et sanctus; nec filius pater proprie dici potest aut coniunctive spiritus sanctus, nec rursus sancto spiritui patris aut filii nomen adscribitur. Δ Quae sunt his personis communia? M Omnia quae ad significationem aut essentiae aut operationis

---

tur *LP* **1** ut *om. BD* legitur] dicitur *R* **2** et iterum] item *LP* **3** estis vos *H* et ex gratia] et gratia *HR*, et est ex gratia *LP*, ex gratia *BD* **4** quae ipsa *A* sanctus spiritus (dicitur) *F*, spiritus sancti *H*, sancti spiritus *NR*, et spiritus sancti (sanctus *L*) *PL* **6** significatur divina *LP* **7** sicut et de filio] sicut de filio *H*, sicut dei filio *M* **8** personam cum *NF* sanctum spiritum *ex* sanctus spiritus *A* **9** quidquid *A:* quicquid *ceteri codices* dicamus *codices fere omnes:* dicimus *NF*, dicat *R* **10** aut cooperatricem] aut cooperatiotricem *H*, ut quooperatricem *M* aut ut consubstantialem *R*
12 proprium vel commune *M;* De tribus personis quod est trinitas *A; titulum om. HLPFR, litteris praeter consuetudinem minusculis scripsit N*
14 habet *NF* commune vel proprium *A* singulae personae *H*
15 numquam pater *LP* sermonibus spiritus sancti *R*, sermonibus ut est spiritus sanctus *LP* **16** divise] divine *B* dici *om. LP* possit] potest *LP*, posset *NF* **17** coniunctative *DLP* **18** et spiritus sanctus *B*, ut spiritus sanctus *AMDHR*, ut est spiritus sanctus *LP* rursus sanctus spiritus — nomine *LP* ac filii *A* **20** omnia] communia *M*

aut ad creaturas collationis pertinere noscuntur, unde et constat trinitatem unius esse substantiae (patris et filii et spiritus sancti vocabulis). Δ Quid in his personis significatur? M Non quid sint, sed quod sunt; nam quid sint, ut supra
5 de deo diximus, sermo non potest explicare.

XVIIII Per quot modos divinitatis efficacia significatur?

Δ Per quot species divinitatis efficientia sive operatio designatur, quam Graeci energian nuncupant? M Quattuor:
10 aut creatione aut providentia circa creaturas aut futurorum circa eas praeparatione aut praeparatorum exitu vel eventu. Δ Da ad operationem pertinentia. M Ut cum dicitur bonus ex eo maxime quod quae non erant esse fecit ac facit, et sapiens eo quod tam mirabiliter ab eo omnia cernimus ordi-
15 nata, et fortis eo quod potuit quae tam bene et sapienter voluit adimplere. Δ In deo haec essentia sunt an voluntate? M Deus simplex est, nec est in eo essentia aliud quam voluntas; unde et omnia nomina operationis eius licet inter se

---

1 ad *om. NF* conlationis *HLP et sic saepius* 2 patris et filii et spiritus sancti vocabulis *delevi, om. H* Δ patris et — vocabulis quid (quod *N*, quot *F*) in his personis (personis *add. a*) significatur *sic distinxerunt AMBDNFR; ut supra scripsi, distinxerunt LP* 4 non (num *D*) quid sint, sed quod (quot *H*) sunt *BDH:* non quid sunt (sint *L*), sed quia sunt (sint *L*) *ALP,* non quod sunt (*cetera om.*) *MR,* modus non quo sunt *NF* nam quid sint *MHLPR:* nam quid sunt *A*, nam (quid sint *om.*) ut *BD*, nam qui deus ut — sermone *NF; ut om. M* 5 explicari *A*

6 Per quot species divinitatis operatio designatur *BDN* (*litt. minusc. N*), Quot modis divinitas significatur *M*, De divinitatis operatione *A*, Quot modis divinitatis efficientia significetur *add. in margine p; titulum om. HLPFR* 9 energian *ABDHR:* energiam *LP,* energien *M,* nargian *NF* 11 circa eas praeparatione *scripsi:* circa praeparatione *F,* circa praeparationem *N,* circa praeparationes *ceteri codices* eventum *R*
12 ad operationem *ANFl:* de operatione *L et ceteri cod.* bonum *N*
13 ea quae *om. HLP* 14 quod *ex* quia *L* mirabiliter ab eo *duplicavit L* ab eo omnia cernimus *A:* ab eo mirabilia cernimus *BD,* ab eo cernimus *ceteri cod. et ed. pr.*, cuncta cernimus ab eo *editiones patrum* 16 implere *L* voluntate sunt *H* 17 aliud essentia *ABDR* voluntas] quam Graeci energian nuncupant *add. A*

definitionibus differant, apud ipsum tamen nulla differentia vel diversitas invenitur. Itaque et essentia vel natura facit, quia nihil ei accidens est, et tamen etiam voluntate, quia nihil necessitate efficit aut coactus. Non enim sicut ignis naturae necessitate urit, aut apes naturali necessitate fabricant 5 ceras vel telas araneae, ita etiam deus operatur; sed deus ideo natura vel essentia facere dicitur, ne voluntas in eo quasi aliud aliquid demonstretur, et ideo voluntate, quia nihil operari conpellitur, sed essentialiter vult et voluntate subsistit. Δ Da specialiter ad creationem pertinentia. M Ut 10 cum dicitur factor, artifex, creator et similia, quamvis dicatur et facere pro disponere ut est ‚fecit salutem in medio terrae', sed tunc secundum speciem providentiae dicitur. Ps. 73, 12. Δ Da quae ad providentiam specialiter pertinent. M Ut cum dicitur adiutor, praescius, omnipotens et similia. Δ Da 15 ad praeparationem pertinentia futurorum. M Ut cum dicitur via et spes et refugium et similia. Δ Da ad eventum praeparatorum pertinentia. M Ut cum dicitur exultatio, gaudium et cetera similia. Omnia autem ad operationem pertinentia non in nominibus tantum, sed etiam in verbis 20 vel revelationibus similibus agnoscuntur. Δ His tantum modis divina operatio declaratur? M Est alius figuratus modus,

---

1 diffinitionibus *codices fere omnes* deferant *BD*, differant *ex* deferant *R*, differant *ex* deferent *LP et sic saepius* 2 vel *om. B* et *om. M* 3 nihil (nichil *F*) ei accidens *MNF:* nihil ei accedens *A*, ei nihil accedens *BDHLPR, sed* accidens *corr. l* 4 efficit ex effecit *LP* non] nam *M* 5 naturae *om. F*, *natura ABDR* 6 ceras *ex* ceram *corr. A*, ceram *NF*, cera *R*, caera *BD* tela *NF* haraneae *M* etiam] et *NF* 7 ideo deus *LP*, deus in eo *NF* non natura *HLP* ne] non *N* 8 aliud *om. NF* demonstraretur *LP* ideo] in deo *NF* voluntati *R* quia] quod *LP* 9 operare *HNF* *ex* voluntate *L* subsistet *R* 12 et *om. B* pro dispositione *NF* fecit deus *H* 13 providentia *NF* 15 cum *om. AMBHR* Da ad *usque* similia *om. F* futurorum] *add.* similia *M* 17 et spes refugium *L* ad eventum *ex* de eventum *L*, adventum *NF* 18 pertinentia] providentia *H* 19 cetera *om. HLP* 20 nominibus *ABDHRlp:* omnibus *LPNF et cunctae editiones* 21 vel] *om. H*, vel in *BD* revelationibus] relationibus *ANF* agnoscuntur *codices et ed. pr.:* cognoscuntur *ceterae ed.* in his tantummodo (tantumodo *N*) verbis *NF* 22 modus figuratus *LP*

cum ex humanis operatio divina signatur. Δ Quot modis fit? M Duobus: cum aut quae ad animum nostrum pertinent, figuraliter dicuntur in deo ut est furor et ira et anima et poenitentia, aut ea quae ad corpus vel per corpus tractan-
5 tur ut est pedes, manus, digiti. Aliquando enim et humanae operationes transferuntur ad deum, ut cum dicitur ,adpre-
Ps. 34, 2. hende arma et scutum'. Omnia tamen haec praedictis quattuor speciebus operationis pro sententiarum qualitate iungenda sunt.

10 **XX Quot modis ex collatione ad creaturas deus significatur?**

Δ Quot modis ex collatione ad creaturas deus significatur? M Duobus: confessione et negatione. Confessione quidem, cum ea dicuntur de deo, quae iuxta eundem modum
15 nulli creaturae conveniunt, ut est simplex et vetustus dierum et ante omnia spiritus, id est incircumscriptus, et primus et novissimus et similia. Haec enim omnia ideo de deo dicuntur, quia nulli creaturae eius collatione conveniunt. Per negationem autem collatio fit, cum praepositione privativa
20 ea in deo negantur, quae in creatura sunt, ut est ingenitus, incorporeus, increatus, inmortalis, incorruptibilis, inpassibilis

---

1 signatur *codices:* significatur *editiones patrum* **2** cum aut] aut cum *H,* cum antea *NF* ea quae *A* **3** in domino *NF,* de deo *editiones patrum* **4** adque penitentia *H* per corpus per corpus (sic) *M,* corpus *NF* tractamus *BD,* trahuntur *L,* trachuntur *P* **5** ut est *codices fere omnes:* ut sunt *M,* ut *ed. pr.,* id est *ceterae ed.* **6** deum] dominum *LP* **8** operationis] peractione *NF* sententiarum] praesentiarum *HLPNF*

10 Quibus modis *LPR* deus ex collatione deus *N* **11** significat *A* **12** creaturas *ex* creaturam *A* deus *om. NF* **13** confessione *codices:* affirmatione *editiones patrum* aut negatione *N* Δ confessione quid est? M Cum ea (quidem cum ea *L*) *sic distinxerunt ALP* **14** dicuntur *ex* dicitur *NF* **15** nullae *BDH* **16** et ante *codices:* ante *editiones patrum* spiritus *M*: et spiritus *ceteri codices et editiones* inscriptus et primo et novissimo *H* **17** ideo *om. M* de deo] *om. F,* deo *N* **18** nullae *ADH* eius] contra *M* collationem *NF* **19** autem] *om. M,* aut *NF* fit conlatio *HLP* per praepositionem *A,* propositione *H et ed. pr.,* positione *NF* **20** ut est *om. LP* **21** incorruptibilis inmortalis *ABD*

et similia. Δ Quid ergo haec verba numquam de creatura dicuntur? M Dicuntur quidem, sed non secundum eandem rationem. Nam cum homo dicitur simplex, non quia conpositus non est: solius enim dei est esse essentiam simplicem, sed simplex homo dicitur, quia non habet doli dupli- 5 citatem. Sic et cum dicitur aliquid invisibile, non quia a nullo, in quantum est, videri potest: hoc enim solius dei est, sed quia aliquos latet, similiter et cetera. Δ Quae sunt collativa quae de deo sic dicuntur, ut de creatura dici non possint? M Quae in eo summa sunt et singularia ut inge- 10 nitus, sempiternus, sine initio et similia.

Tituli Libri Secundi.

I Quid de praesenti saeculo scriptura significat?
II Quot modos et differentias in operatione creaturarum scriptura posuerit. 15

1 quid] quia *F* haec ergo *M* de *om. NF* **2** eandem] eam *LP* **3** dicitur homo simplex *LP,* simplex homo dicitur *B* **4** dei est] est dei *H*, est *om. LP* esse *om. M* essentia *BDNF* **5** quia] qui *NF* duplicitatem *ex* simplicitatem *N* **6** invisibilem *NF* **7** videri potest] videre potest *R,* videri non potest *ALP et editiones patrum* enim] est *N* **8** quia *om. M* aliquis *F* similiter] similia *M* latet, similiter et cetera *codices:* latet. Similiter et cetera dicuntur *editiones patrum* **9** ut de creatura] unde creaturae *M* **10** summa sunt] summas *N* ut] ut est *H* **11** sine initio *om. NF* et similia] et his similia *A*
Litteris scripta maiusculis haec sequuntur: Explicit liber Iunilii instituta et breviaria *A* Explicit liber Iunilii primus *M* Explicit liber I *BD* Explicit liber primus instructionum Iunilii *H* Explicit liber primus *L* Finit liber primus *P* Iunilli instituta (institua *N*) singularia. Explicit liber primus *NF* Iunilli instituta et breviaria. Explicit liber primus *R* *Librum secundum omisit M; cf. § 291* Incipit liber II. Iunilii instituta et breviaria *B* Incipit liber secundus *ADHR* (Incipit secundus *D*) **12** Incipiunt capitula libri secundi *HNF* *Hic titulorum index deest in codicibus GE* **13** significat *ABDHNFR:* significet *editiones; sed cf. titulos in contextu non raro discrepantes in codicibus* **14** Quot (quod *R*) modis et deferentias *BR*, Quod modos et differentias *ex* Quid modis et defferentias *fecit H* creaturarum scriptura] scripturarum *N*

III De his quae ad gubernationem mundi pertinent.
IIII Quot modis fit generalis gubernatio?
V Quot modis fiat gubernatio specialis.
VI De legis latione et differentiis eius.
5 VII De lege per opera.
VIII De lege per verba.
VIIII De angelica gubernatione.
X De humana gubernatione per homines.
XI De accidentibus naturae.
10 XII De accidentibus voluntati.
XIII De consequentibus eventu voluntatis.
XIIII De his quae ad futurum saeculum pertinent.
XV De acceptionibus.
XVI De typis.
15 XVII De differentiis typorum.
XVIII De praedictionibus.
XVIIII Praedictiones ante legem quot modis factae sunt?
XX Sub lege praedictiones quot modis factae sunt?
XXI Pro rebus sub lege factis quantae sunt praedictiones?
20 XXII De praedictionibus sub lege in Christo.
XXIII De praedictionibus ad vocationem gentium pertinentibus sub lege.
XXIIII De speciebus praedictionum, quae in gratia datae sunt.
25 XXV De effectibus praedictionum.

---

2 *Tres priores titulos omiserunt et cum quarto sic confuderunt:* Quot modis fit generalis gubernatio significat rarum posuerit *LP* fit] fiat *AR*, sit *H et ed. pr.* **3** Quibus modis *HLPNF* fiat *ABDHR:* fit *LPNF* **9. 10** De accedentibus *BDHLP* **10** voluntatis *A* **13** De acceptationibus *A* **17** *Hunc titulum omnino om. H et ed. pr.* Praedictiones *BDLPR:* De praedictionibus *ANF et editiones patrum* **18** *Hunc titulum om. LPF* sub legem *D* Sub lege de praedictionibus factis *H* **19** De praedictionibus pro rebus sub lege factis quantae sunt *H et ed. pr.* quantae *codices:* quot *editiones* praedictiones] *om. LP*, praedicationes *D* **20** *Hunc titulum om. D* in lege sub Christo impletis *H et ed. pr.*, sub lege factis in Christo quantae sunt *LP* **21** *Titulum XXIII om. LP* praedicationibus *A* (*sed vide titulos in contextu*) **23** praedicationum *AN* quae] quantae *A* datae sunt *ABDLPNFR:* dicta sint *H* (dictarum *ed. pr.*), factae sunt *editiones patrum* **25** effectionibus *LP* praedicationum *A*

Liber Secundus.

I Quid de praesenti saeculo scriptura significat?

Δ Quoniam satis dictum est, quot modis de deo scriptura loquatur, nunc requiro quae de praesenti saeculo loquens scriptura significat. M Quaedam quinque: aut generationem 10 eius, id est creationem, aut gubernationem aut accidentia naturis aut evenientia voluntatibus aut subsequentia voluntatis eventu.

II Quot modos et differentias in operatione creaturarum scriptura posuerit. 15

Δ Quot modis generationem saeculi scriptura significat? M Tribus: aut enim sola dei voluntate factum aliquid scribitur ut est ,in principio fecit deus caelum et terram' aut (Gen. 1, 1.) voluntate simul et voce sive praeceptiva ut est ,fiat lux' et (Ibid. 1, 3.)

---

1 saeculi *om. F* **2** rationalium *scripsi:* rationabilium *codices* (*aliter infra in contextu*) **3** sunt *codices et ed. pr.:* sint *editiones patrum*
4 adserantur *ANFR* **5** religioni *HLPNFR:* religionis *ABD* (cf. infra c. 30).
7 significet *A* **8** est] *om. LR, erasit N* scriptura de deo *H*
9 loquitur *BDHLPRa* quae] quid *N* praesente *H* **10** scriptura *om. LP* significat *codices:* significet *editiones patrum* **11** accedentia *ABDH* **13** eventu *ABDHNR:* effectum *LP*, eventus *editiones patrum*
14 modis *BDPNR* **16** generationes *H* **17** dei sola *LP* **18** caelum fecit deus *LP, sed* fecit deus caelum *corr. l* **19** est *om. P* fiat lux] et facta est lux *add. P;* fiat lux *usque* ut est *om. H*

Gen. 1, 6. ‚fiat firmamentum' sive deliberativa ut est ‚faciamus hominem
Ibid. 1, 26. ad imaginem et similitudinem nostram' aut voluntate, voce
ac definitione ut est ‚crescite et multiplicamini et replete
Ibid. 1, 28. terram' et iterum ‚germinet terra herbam pabuli ferentem
5 semen secundum genus suum et lignum fructiferum faciens
Gen. 1, 11. fructum, cuius semen ipsius in eo ad similitudinem in terra'
et cetera quae post septimum diem usque in finem saeculi
per partes operatur: ex illa enim definitione proveniunt. Δ Est
in his tribus aliqua differentia? M Est, quia ea quae sola
10 voluntate vel etiam voce sunt facta, noviter facta sunt, quae
vero definitione, illis iam similia quae facta noviter diximus:
et rursus illa quidem in sex primis diebus, haec vero, donec
saeculum stat. Δ Da ordinem per sex dies factarum rerum.
M In ipso quidem principio conditionis facta sunt caelum,
15 terra, angeli, aer et aqua. Δ Conproba angelos et aquas et
aerem factum. M Facta quidem ex aliis scripturae locis
Ps. 103, 4. ostenditur ut est ‚qui facit angelos suos spiritus' et ‚laudate
Ps. 148, 2. eum omnes angeli eius' et ‚aquae quae super caelos sunt, lau-
Ps. 148, 4. 5. dent nomen domini, quoniam ipse dixit et facta sunt'. Et
20 aer in scripturis caeli nomine ostenditur ut est ‚volucres
Ps. 7, 9. caeli', cum certum sit aves in aere volare, caelum autem
ostendimus factum. Quod vero praecesserint ista ceteras
creaturas, in angelis et scriptura demonstrat, dum in laudi-

---

1 est *om. P* **2** voce] et voce *P* **4** pabula *P* **5** suum *om. BD HPR* fructus *R* **6** ipsius (cuius — ipsius *hebraice dictum*) *ABDR:* ipsius *om. et add.* est *HP,* sit *editiones patrum* ad similitudinem *codices:* ad similitudinem eius *editiones patrum* **7** quae post — proveniunt *om. H* usque ad *P* **8** operantur *BD* **9** est quia ea *om. P* ea quae] et quae *H* **10** facta sunt *B:* dicta sunt *b* **11** similia sunt *HP* noviter facta *HP* **12** rursum *P* haec vero] haec vero sunt *P* donec] dona *H* **13** stat *BD:* statuit *AHR et ed. pr.,* statuit factum *P,* stabit *editiones patrum* **14** caelum et terra *BDP* angeli et aqua et (et *om. B*) aer *BD* **15** per auctoritatem scripturae creatos esse *post* angelos *add. H* **16** facta quidem *ABPR:* factum quidem *DH* aliis *codices et ed. pr.:* his *ceterae editiones* **17** spiritus] et ministros suos ignem urentem *add. D* **18** eius *om. B* super caelo *H* **19** et facta sunt] ipse mandavit et creata sunt *add. D* **21** autem] *om. BDP,* autem aerem *H* **22** quod] quid *P* praecesserunt *H* ista *A:* istas *ceteri codices* ceteras *om. H* **23** in angelis *ABDR:* angeli *HP* et scriptura] ut scriptura *P,* scriptura *HP et editiones*

bus et benedictionibus creaturis ceteris praeponuntur, et ratio: oportuit enim, ut terrenas caelestis creatura praecederet; de aquis vero ipsa scriptura dicit, quod ,spiritus dei ferebatur super aquas'. Δ Sequere ordinem generationis. M In principio die prima lux facta est, secunda vero die firmamentum, tertia mare et terrae nascentia, quarta luminaria caeli, quinta natantia et volatilia, sexta reliqua animalia et homo. Δ Quae est in ipsarum creaturarum operatione distantia? M Quod quaedam ex nihilo facta sunt ut caelum, terra et cetera, quae usque ad conpletum primum diem diximus facta, quaedam vero ex iam factis primo die. Δ Da horum probationes. M Quia quotiens scriptura ex aliquo factas res cupit ostendere, aut palam significat ut est ,producat terra' et ,producant aquae' et similia: aut certe ex subtili significatione verborum, ut cum dicit ,fiat firmamentum', utique significat fuisse aliquid fluidum ac liquidum, id est aquas, quae ut solidatae ostenderentur, firmamentum vocatum est quod fiebat. Et rursus luminaria derivative appellavit quae quarto die facta sunt, ut ex lumine primo die operato facta monstraret. In his autem quae primo die facta sunt, neque aperte neque subtili verbo factum aliquid declaratur ex altero. Δ Nihil ergo post primum diem ostenditur ex non existentibus factum? M Sola hominis anima, in quo et hoc adtendendum est, quia cum alia aut ex nihilo aut ex iam factis facta sint, solus homo ex utroque conponitur. Δ Quas alias differentias creaturis adscribimus? M Quod

Gen. 1, 2. Gen. 1, 11. Gen. 1, 20. Gen. 1, 6.

1 et ratio *ABDR:* et ratio est *HP et ed. pr.*, et ratio id postulat *ceterae ed.* **3** ferebatur] superferebatur *P* **4** generationis] primae *add. P* **6** tertia] tertia die *H*, tertia vero die (mare et *om.*) *D* **8** distantia *AHR:* differentia *P*, distinctio *B et editiones patrum*, distincta *D* **10** et terra *DH* ut cetera *B* diem primum *BDH*, diem in sabbatum die septimo primum *P* **11** factum *H* **12** probationem *P* quia *om. A* **13** factas] facta *DR*, facto *B* producam terra herbam *H* **14** aquae] natantia *add. H* **15** significatione] nuntiatione *H* dicit] dicitur *D* **16** significat] eo quod divinitus glaciali soliditate firmatum et (aliquid fuisse fluidum) *add. H* aliquid *om. D* **20** operato] operati *R* demonstraret *D* **22** primum] septimum *P* **23** ex non] et non *BD*, ex nihilo *H* **24** adtendendum est (est *om. APR*) *ABDPR:* intendendum est *H et ed. pr.*, ad ostendendum *ceterae editiones* **25** sint *BDR:* sunt *AHP* utroque] utraque *BD*, utrisque H

ea quae primis sex diebus facta sunt, non naturaliter neque ex similitudine provenerunt: reliqua vero quae fiunt naturaliter, ex divina definitione nascuntur, exceptis scilicet miraculis. Δ Da tertiam differentiam. M Quod creaturarum ali-5quae, id est rationales, propter se ipsas factae sunt ut angeli et homines: reliquae vero non propter se, sed propter praedictos angelos aut homines factae noscuntur. Homo vero principaliter secundum animam propter se intellegendus est factus; nam secundum corpus consequenter. Δ Quid autem 10praeter homines et angelos aliae creaturae se ipsis invicem non egebant? M Egebant quidem non ad utilitatem, sed ad ornatum: utiles enim non sibi, sed angelis vel hominibus sunt, pro quibus etiam factae noscuntur. Ornatum vero etiam invicem praestant: quippe et caelum inornatum sine caele-15stibus luminaribus fuit et luminaria ipsa, ne superflua facta essent, videntium oculis indigebant: et mare inornatum, donec aut locum suum reciperet aut animalibus inpleretur: et terra inconposita praeter habitantium vel nascentium usum et inrationabilia animalia sine hominis regimine inepta et 20herbae absente animalium usu superfluae. Ita omnia eguerunt invicem vel his quae per sex dies facta sunt, vel his quae cotidie fiunt; sed ut iam diximus, aliud est esse inconpositum, aliud utile: inconpositum enim aliquid per se utile alteri declaratur. Δ In ornamento ipso aliqua est dif-25ferentia? M Est; nam aliqua in sex diebus ornata sunt ut caelum luminaribus et terra herbis et piscibus mare: quaedam donec mundus vivit ornantur ut mare navigiis et terra

2 fiunt] finiunt *D* 3 scilicet *om. H* 4 aliae creaturarum *H* 5 rationabiles *P* se ipsas] se ipsos *H*, semet ipsas *P* 6 reliqua *H* 7 et homines *P* 8 intellegendum *R* 10 praeter] propter *R* 11 utilitatem] tamen *add. editiones patrum* 12 ornatum] ornamentum *P et sic saepius* utiles *scripsi:* utilia (χρήσιμα scil. *ἄλλα κτίσματα*) *codices* 13 factae *D:* facta *ABHPR* nascuntur *D* 14 praestabant *P* et caelum] et *om. H* 20 absente] absentiae *H* usus *BDR* eguerunt *scripsi:* egerunt *codices et ed. pr.*, egent *ceterae editiones* 21 per dies sex *BDR* 22 aliud est esse *ADHPR:* aliud esse *B;* aliud esse incompositum, aliud utile incompositum, aliquid per se utile alteri declaratur *sic distinxerunt editiones patrum* 23 incompositum enim aliquid per se utile *om. B;* enim *om. D* aliquid] aliud quid *R* 24 est *om. P*

aedificiis et ceteris, quae humano construuntur ingenio, et homo ipse scientia: quaedam vero decorem suum in futuro recipient ut corpus incorruptionem et mortalia inmortalitatem et caeleste regnum habitationem sanctorum. Notandum autem in ornamentis, quod eorum quae vel ingenio vel artibus 5 fiunt in hominibus causa est, reliquorum vero in deo. Δ Da quartam differentiam. M Quod quaedam simul et velut subito creatae emerserunt ut ea quae primis diebus diximus facta, id est herbae luminaria, natantia et volatilia nec non terrena animalia et quadrupedia: quaedam vero non simul, 10 sed velut cum quadam mora ut mare terra homo: et ipse enim paulatim factus scribitur sicut et cetera. Δ Da quintam creaturarum differentiam. M Quod quaedam earum ratione ceteris praesunt ut rationalia: quaedam vero usui habentur ut caelestia luminaria: quaedam naturae necessitate 15 obsecuntur ut aves et quadrupedes et similia. Δ Da sextam differentiam. M Quod ea quae ceteris praesunt, id est rationalia, voluntate ac ratione moventur, quae vero usu aut necessitate obsecuntur, natura moventur. Δ Ea quae ex aliquo facta sunt quot materias habuerunt? M Sex: terram aquas, 20 aerem ignem, lumen costam. Δ Da in singulis origines suas. M Ex terra virentia plantaria et animalia: ex aquis firmamentum mare, natantia ac volatilia, simul autem ex terra aqua, igne et aere omnia quae per successiones renovantur, ex lumine luminaria, ex costa Eva. Δ Ignis quomodo pro- 25 batur factus aut unde vel quando? M Factum quidem et ex generali scriptura possumus adprobare, cum dicitur de deo ‚qui fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis

---

2 ipsa D 3 ut] ut est *P* 4 autem] est autem *B*, est *P* 5 artibus] in artibus *H* 6 reliquarum *D* 7 differentiam] creaturarum *add. H* quod] quot *H et sic saepius* 8 creatae *ABDHR:* creaturae *P*, creata *editiones patrum* ea] in ea *B* 9 herbae *A:* herbas *BD HPR et editiones* ac volatilia *D* 10 non simul] facta sunt non simul *P* 13 creaturarum *om. D* earum] eorum *DHPR* 14 rationabilia *PR* 16 similia] his similia *A* 17 rationabilia *HPR* 18 aut *codices fere omnes:* et *P et ed. patrum* 19 aut natura *A* 20 aquas *ADHPR:* aquam *B* 21 costa *BD* in singulis] elementis *add. H* 24 aqua] et aquis *H* omnia] et omnia *H* successionem *B* renovantur] ut homines *add. H* 27 possimus *H*

Ps. 145, 6. sunt', quia utique etiam ignis in eis est, et ex speciali professione prophetica ,laudate dominum de terra dracones et
Ps. 148, 7. 8. omnes abyssi, ignis grando, nix glacies, spiritus procellarum',
Ibid. 5. de quibus ante dixerat ,quoniam ipse dixit et facta sunt' et
Dan. 3, 57. 5 rursus ,benedicite omnia opera domini dominum' et sub-
Dan. 3, 66. iunxit ,benedicite ignis et aestus dominum': utrum vero ignis ex nihilo sicut et alia factus sit an ex aliquo, dubitatur. Plures enim volunt caelestium luminarium esse particulam: quippe etiam nunc frequenter vidimus homines certo modo 10 ignem ex solis radiis mutuari; quod si ita est, primo die factus est; sed sapientius hoc scriptura lumen quam ignem vocavit, ut ex meliore usu nomen acciperet. Δ Da septimam creaturarum differentiam. M Quod omnia quae ex aliquo facta sunt, vel ex quibus aliqua facta sunt, corporea sunt, in- 15 corporea autem neque ipsa ex aliquo neque ex ipsis facta sunt aliqua. Haec vero incorporea accipienda sunt, non sicut deus incorporeus dicitur; eius enim conparatione nihil incorporeum est, sicut nec inmortale nec invisibile. Alius enim modus est, quo haec verba soli divinitati conveniunt, alius, 20 quo de creaturis loquitur sicut animabus vel angelis. Δ Quomodo sex diebus deus dicitur operatus esse et septimo die requievisse, si nec faciens aliquid laborat, ut necessaria ei requies credatur, nec aliquando cessat, domino in evangelio
Ioh. 5, 17. dicente ,pater meus usque modo operatur et ego operor'. 25 M Septima die requievisse dicitur deus non a creando, quippe

1 etiam *om. H* et ex speciali professione prophetica *A:* ex speciali professione *ceteri cod. et ed.* (*cf. supra* § *370*) **2** et omnes abyssi *om. B* **4** et rursus] dicitur *add. P* **5** dominum *codices:* domino *editiones patrum* **6** ignis *scripsi cum P: om. ceteri cod. et ed.* **7** factus sit an] facta sint aut *P* **8** enim *om. H* **9** vidimus *ABDHR:* videmus *P et editiones patrum* **10** mutuari] morari *B,* motari, *sed* mutuari *correxit P* **12** vocavit] vocabit *DR et sic saepius* **13** creaturae *D* quod omnia quae ex nihilo facta sunt corporea sunt (cetera *om.*) *H* **15** corporea] corpora *A* **17** eius enim *ABDPR:* et eius enim *H,* eius *editiones patrum* conparationem *B,* conparationi *D,* in conparatione *H* **19** quo] quod *H* alius] alius est modus *P* **20** quo de] quod *R,* quod de *BD* loquitur] loquimur *R; supra* loquitur *posuit* dicitur *P* **21** sex diebus] tantum *add. A* esse] est *BDR, om. HP, erasit A* in septimo *P* **22** requievisset *BD* **23** nec] dum nec *A* **25** septima *A:* septimo *ceteri codices*

cum cotidie ex eius dispensatione ac providentia omnis creatura renovetur aut constet, sed hoc significatum est, quod post illos sex dies nullam mundo incognitam substantialem speciem aut naturam novam inexpertamque creaverit. Δ Quomodo deus mundum fecerit, possumus quaerere? M Hoc 5 temerarie magis quam caute requiritur. Nullius enim divinae creaturae modum homini licet agnoscere; nam si sciret quis, quomodo ex nihilo aliqua facta sunt, creatori utique scientia ac potentia par fuisset.

III De his quae ad gubernationem mundi pertinent. 10

Δ Quoniam de creatione mundi tractatum est conpetenter, restat ut quaeramus: gubernatio eius quot modis significatur? M Duobus: aut enim generalis est aut specialis. Δ Quae est generalis? M Per quam ea quae facta sunt secundum modum quo facta sunt permanent, quod significatur 15 cum dictum esset ‚vidit deus, quia bonum' et quia ‚bona valde' et ‚benedixit ea', quod et beatus David ostendit dicens ‚ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt. Statuit ea in aeternum et in saeculum saeculi, praeceptum posuit et non praeteribit.' Δ Quae est gubernatio specialis? 20 M Per quam singula et maxime rationabilia gubernantur a deo, sicut praeceptum est in paradiso de ligno. Sicut enim omnes creaturas divina continet virtus, ut maneant, ita etiam rationales diversis occasionibus erudit, ut proficiant.

Gen. 1, 4. 10. 12. 18. 21. 25. Gen. 1, 31. Gen. 2, 2. Ps. 148, 5. 6. Gen. 2, 16. 17.

1 ex dispensatione *fecit* dispositione *A, sed iterum delevit* 2 renovatur *H* aut constat *H,* ut constet *A* hoc] hoc ante *P* 3 sex illos *H* nullam] nulla *R* mundo] modo *H* substantiam *D* 4 creaverit *ABDPR:* creavit *H et editiones* 5 possimus *ex* possumus *fecit P* Sed hoc magis temerarie quam caute requiritur. M Nullius enim *sic distinxerunt H et ed. pr.* 6 requiritur *BDHP:* exquiritur *A,* sequitur *R* Nullius] nulli *B* 7 hominem *R* cognoscere *H* 9 fuisset *codices:* esset *editiones patrum* 12 gubernationem *BDP* modis *om. B* 13 duobus autem, aut enim *H et ed. pr.* 15 quo] quem *R* 16 cum *P:* ubi *p* esset *codices et ed. pr.:* est *ceterae ed.* deus *om. R* bonum] bonum esset *H,* bonum est *ed. pr.* 19 statuit ea *om. P* in aeternum — posuit et *om. HP et ed. pr.* 20 usque non praeteribit *HP* 22 est *A:* fuit *P, om. BDHR et editiones* 24 rationales] rationabilis *HR* eruditur *H* proficiat *R*

IIII Quot modis fit generalis gubernatio?

Δ Generalis gubernatio in quot species dividitur? M In duas: aut enim successione constat aut statu. Successione ut homines vel iumenta ceteraque quae morte vel corruptione 5 pereuntia renascentium similitudine renovantur: statu autem ut ea quae his passionibus non subiacentia mundanis motibus obsecuntur, ut caelum sol stellae vel cetera. Δ Quae in eis alia differentia est? M Quod ea quae renovatione salvantur, indigent etiam quibusdam remediis, alimentis et pluviis, non-10 numquam et ministeriis angelorum ceterisque similibus. Ea vero quae non per successionem subsistunt, sine aliqua tali mediatione divinitus gubernantur. Utrum vero et in ipsis per angelorum ministerium aliquid agatur, secreta et difficilis quaestio est.

15 V Quot modis fiat gubernatio specialis.

Δ Specialis gubernatio quot modis fit? M Tribus: aut enim a deo fit pro angelis et hominibus aut ab angelis propter se ipsos et homines aut ab hominibus propter se. Δ A deo pro angelis et hominibus quomodo fit? M Per legis 20 lationem.

VI De legis latione et differentiis eius.

Δ Legis latio in quot partes dividitur? M In duas: in naturalem discretionem et in legem extrinsecus positam. Δ Proba naturalem discretionem legem dici. M Dicit aposto-25 lus ,quia gentes quae legem non habent naturaliter quae

---

1 fit *ex* fiat *BP:* fiat *R* **2** species] speciebus *BD* **3** aut statu *om. H* aut enim successione *H* **4** vel] et *R* **5** statu] duo statu legitur statu formae et statu ministerii *add. BD* autem ut] aut ut *BD* **6** mundans *R* **7** subsequuntur *BD* vel cetera *AR:* et cetera *HP,* vel ut cetera *BD* **8** salvantur *codices:* solvantur *editiones patrum* **9** remediis] id est escae *add. ABDHP et ed. pr., om. R et editiones patrum* **10** et ministeriis] et *om. P* **12** mediatione *scripsi cum editionibus patrum:* meditatione *codices et ed. pr.* **14** est quaestio *H* **15** fiat *ex* fit *P* **16** tribus modis *R* **17** enim *om. HP* a deo] de deo *H* **18** semet ipsos *P* se] se ipsos *P* **23** in legem] legem *R* **24** apostolus dicit *H*

legis sunt faciunt; hi legem non habentes ipsi sibi sunt lex'. Rom. 2, 14.
Secundum hanc et Cain reus erat fratris occisi. Δ Extrinsecus constituta lex in quot partes dividitur? M In duas: in opera id est actuum retributionem et verba.

VII De lege per opera. 5

Δ In opere per quot modos lex? M Per quattuor: aut per generalem praesentem retributionem ut est fructuum aerumque proventus: aut per specialem praesentem retributionem ut est Abraham in peregrinis ditatus vel Noe salvatus in diluvio: aut per generalem visibilem poenam ut est 10 fames generalis seu siccitas: aut per specialem ut Cain vel Saul poena. Haec enim omnia ad modum legis angelos atque homines erudiunt: quippe et angelos diaboli ruina perterruit atque firmavit, licet credendum sit alio modo angelos, alio homines erudiri. Δ Quae est totius legis lationis 15 intentio? M In discretione boni ac mali, quae vel in doctrina, id est in fide, vel in actibus agnoscuntur. Δ Quare poenas et praemia praesentia diximus legem esse? M Quia ipsa sunt quae ad vicem legis erudiunt: nam futura et aeterna nec patientibus nec videntibus proderunt, ubi iam poeniten- 20 tiae non erit tempus. Δ Haec gubernatio per quos ministros in scripturis legitur facta? M Nonnumquam deus per se ipsum ut Adae praecepit, ne tangeret lignum, nonnumquam per angelos testante apostolo ,quia si per angelos locutus

2 hanc] hanc sententiam *P* fratris] fratri suo *BD* occisi fratris *H* 4 actuum] activam *HP* retributione *DR* in verba *P*
6 In opere] in opera *BDP et ed. pr.* quot modis *R* (per quot modis *D)* lex *A: om. BDHPR et editiones* 7 generalem] gubernalem *R* 8 aerumque *BDHPR et ed. pr.:* eorumque *A,* rerumque *editiones patrum* 9 in peregrinis *AHPR et ed. pr.:* in peregrinatione *BD et editiones patrum* ditatus] dicatur *D,* ditatus est *H* salvatus est *H* 11 fames] famis *BDH* 13 erudiunt] eruunt *H* 14 infirmavit *P* sit om. *H* angelus alius homines erudire *R* 16 intentio] et in quo consistit *add. editiones patrum nullo codice teste* 17 in fide *AH:* fide *BD PR* agnoscantur *H* 18 praemia praesentia *codices:* retributiones praesentes *editiones patrum* legem esse *BD: om. AHPR et editiones* 20 patientibus] penitentibus *D* 21 gubernatio] vel eruditio *supra add. h* 22 deus] facta deus *R* 23 praecipit *R* 24 testanti *R* quia si] quasi *R* locutus est sermo *BD*

Hebr. 2, 2. sermo factus est firmus' et rursus primitiva Aegypti manu
Exod. 12, 29. angeli dicuntur extincta: aut per homines sicut per prophe-
Num. 21, 6. tas: aut per bestias sicut per serpentes in eremo atque si-
milia: et per haec enim velut quandam substantialem ac
5 materialem legem a malis prohibet, propter quae ingeruntur,
et ad bona, quorum retributionem hortatur, inpellit.

VIII De lege per verba.

Δ Lex in verbis constituta in quot partes dividitur?
M In duas: aut enim inmutabile aliquid praecipit aut tem-
10 porale. Δ Quot sunt inmutabilium genera? M Duo: dilectio
dei et dilectio proximi. Δ Temporalia praecepta in quot
partes dividuntur? M In duas: aut enim diu servata sunt
ut circumcisio aut parvo tempore ut mannae perceptio. Δ Quae
alia est legum differentia? M Quod aut aliquid praecipiunt
Exod. 20, 12. 15 ut ,honora patrem tuum' aut aliquid vetant ut ,non occides,
Ibid. 13. 14. non moechaberis'. Δ Da tertiam differentiam. M Quod alia
sunt per se utilia, alia propter illa necessaria. Δ Quae sunt
per se utilia? M Dei proximique dilectio. Δ Quae sunt
propter alia necessaria? M Ut ,non occides': homicidio enim
20 dilectio fratris expellitur, et observatio sabbati: in eius enim
observationem commemoratio est quietis dei ab operatione
creaturarum, in qua celebritate dei ut conditoris dilectio si-

---

1 rursus primitiva *codices:* rursum primogenita *editiones patrum* manu angeli *A:* angeli manu *ceteri cod. et editiones* **3** per bestias] bestias *H* eremo *scripsi:* heremo *codices* atque similia *add. supra versum a* **4** et per] et *om. H et ed. pr.* velut per *P* **5** prohibet *codices:* prohibent *editiones patrum* quae] quod *P* **6** quorum retributionem ortatur inpellit *BDH et ed. pr.:* quorum retributio (*ex* retributionem *A*) oratur (ortatur *P*) inpellit *APR*, propter quorum retributionem oratur, impellunt *editiones patrum*

7 De lege propria *D* **9** inmortabile *P* **10** inmortabilium *BP* dilectio dei et dilectio *BD et editiones patrum:* dilectione dei et dilectione *AHPR et ed. pr.* **13** perceptio *H et ed. pr.:* praeceptio *ABDR,* praecepta *P* **14** quod *BDHPR:* quae *A et editiones patrum* **16** da etiam *A* **18** et proximi [et *ex* que *R*) *PR* **19** propter alia *ex* propter illa *fecit p* homicidium *BD* **21** commemoratio est] commemorat id est *R* **22** celebritate] celeritate *P* signabatur *AP:* significabatur *BDR et editiones patrum,* significatur *H et ed. pr.*

gnabatur. Δ Da quartam differentiam. M Quod quaedam praecepta velut corporalia erant ut de animalibus mundis et inmundis ac lepra et similibus: quaedam spiritalia ut ‚ne oderis fratrum tuum in corde tuo'. Δ Da quintam differentiam. M Quod quaedam sunt veteris testamenti specialiter praecepta ut de iubeleo: quaedam specialiter novi ut ‚sic orabitis: pater noster qui es in caelis': quaedam utriusque communia ut ‚diliges dominum deum tuum'. Δ Da sextam differentiam. M Quod aliqua praecepta sicut sonant intelleguntur ut est ‚non moechaberis', aliqua autem non ut sonant sicut est ‚cum feceris eleemosynam, nesciat sinistra tua, quid faciat dextera tua'. Δ Da septimam differentiam. M Quod aliquorum transgressio praeceptorum poena punitur ut est ‚oculum pro oculo, dentem pro dente': aliquorum poenam non habet ut panem sacerdotalem comedere ab eo, qui sacerdos non erat: aliorum vero etiam laudabilis transgressio est ut est ‚si reddidi retribuentibus mihi mala': lex enim tunc iubebat malis mala restitui; invenitur ergo contemptus legis esse laudabilis. Δ Da octavam differentiam. M Quod aliqua praecepta ad fidem pertinent, aliqua ad mores, quorum subdivisio admodum prolixa cognoscitur.

Lev. 19, 17. — Matth. 6, 9. — Matth. 22, 37. Luc. 10, 27. — Exod. 20, 14. — Matth. 6, 3. — Lev. 24, 20. — 1 Sam. 21, 6. — Ps. 7, 5.

VIIII De angelica gubernatione.

Δ Angelorum propter se ipsos et homines gubernatio quomodo fit? M Palam quidem in scriptura non legitur,

---

1 deferentiam *BDP et sic saepius* quod] quia *P* **3** et lepra *P* **4** tuo *om. P* **6** iubeleo *ABD:* iubileo *HPR et editiones* (remissionis anno *add. H*) **8** diligis *AR* deum *om. R* **10** moecharis *H*, non occides non mechaberis *D* non ut sonant sicut est (sed proverbialiter *add. H*) *codices:* aliqua autem sonant sicut res est *editiones patrum, cum sensum assecutae non sint; cf. p. 385 (§ 384)* **11** eleemosynam] elimosinam *AP*, elymosinam *BH*, aelimosyna *D*, elimosina *R* sinistra tua] tua *om. R et editiones patrum* **13** transgressione *BD* poena praeceptorum *H* punitur] ponitur *BDR* **14** poenam non habet *codices:* poena non habetur *editiones patrum* **15** comedere *ABDPR:* comedi *H et editiones* **16** est transgressio *editiones patrum* **19** esse] est *R, om. P* **20** mores] moris *AB* **21** admodum *ex* admonendum *corr. A* agnoscitur *P*
22 *ex* angelica *fecit* evangelii *B* **23** semet ipsos *P* **24** quomodo *om. H* in *erasit R, om. BDP, sed supra add. p*

tamen cum in ea dicantur esse angelorum gradus et ordines atque discursus propter humanam vitam ut pro Tobia et Daniele et aliis, sine dubio significatur, quod iniuncta sibi in mundo negotia gubernent, quibus et sibi consulunt, dum 5 oboediunt creatori, et hominibus, dum eorum dispensationi prospiciunt.

X De humana gubernatione per homines.

Δ Hominum propter se ipsos gubernatio quot modis fit? M Tribus: aut enim pro republica quis hominum satagit ut 10 rex, aut pro domo ut paterfamilias, aut pro se ipso ut quilibet monachus vel egenus. Δ Nullis aliis creaturis convenit gubernatio? Omnibus quidem convenit, cunctis enim secundum suam naturam velut prudentiam quandam creator indulsit, sicut legitur ,volui collegere filios tuos, sicut gallina Matth. 23, 37. 15 pullos suos' et similia. Sed neque intentio scripturae est de inrationabilibus subtiliter edocere neque in ea proficientium est desiderium in his quaerendis tempus adterere.

XI De accidentibus naturae.

Δ Quoniam de gubernatione mundi satis dictum est, 20 quae sunt naturis accidentia? M Divinae quidem naturae nihil accidit: cum enim sit inconprehensibilis et semper eodem modo se habens non recipit accidentium diversitatem. Δ Quae certe accidunt creaturis? M Stare ut terrae et se-

---

1 dicuntur *P* **2** tobiae *D* **3** danihele *A*, danihel *BDR*, danehel *H* alii *H* significatur *codices et ed. pr.:* significantur *ceterae ed.* **4** gubernent *ABDR:* gubernarent *HP et ed. pr.*, gubernant *editiones patrum* consuluunt *A*, consolunt *BD* **5** dispensatione *BD*
8 quot] quod HR, *sed corr. r* **10** domo] modo *HR*, mutuo *BD*
13 prudentia *B* indulsit *codices et ed. pr.:* inclusit *editiones patrum*
15 est *om. H* **16** proficientium] proficiendum *HP* **17** est *om. H* adterere *ABR* (atterere *editiones*): adterrere *D*, adtendere et adterere *H*, *ex* et tenere *corr.* adtendere *R et in margine add.* dependere est
18 accidentibus *PR:* accedentibus *A;* De accidentibus naturae *nigro colore exstat in B, sed alter titulus* De consequentibus naturae *rubro colore depictus est;* De actionibus naturis *D; cf. p. 343* **19** Quoniam — dictum est *om. R* **20** quae] dicendum quae *H* accidentia *HP:* accedentia *ABDR* **21** accidit *BDHPR:* accedit *A* cum sit enim *P* eodem] eadem *H* **23** accidunt *BDHPr:* accedunt *AR*

cundum scripturam caelo moveri ut igni et aquis ceterisque nascentibus; deinde tempus locus numerus: omnia enim et aliquando coeperunt et alicubi sunt et sunt unum vel plura; item accidunt generari corrumpi, sanitas aegritudo, forma positio, artium disciplinarumque capacitas; item crescere, nu- 5 triri sentire, vivere mori, inter se differre et esse contrarias; insuper ordo consecutio cohaerentia hisque similia atque contraria, nec tamen singulis universa.

XII De accidentibus voluntatis.

Δ Quoniam satis dictum est de accidentibus naturarum, 10 dicendum nunc de accidentibus voluntatis. Quid est voluntas? M Vis animi inviolata sive spontanea, secundum quam diversae atque contrariae cogitationes efficiuntur et opera. Δ Naturalis est in nobis ista virtus an spontanea? M Naturalis est in nobis quaedam boni malique discretio, 15 spontaneus autem motus in his quae iam discreta exsequenda sunt. Ipsum lex quidem erudit, gratia autem praeparat, adiuvat, corroborat et coronat.

XIII De consequentibus eventu voluntatis.

Δ Quae sunt consequentia voluntatis? M Quattuor quae- 20

---

1 scripturam] creaturarum creationem *H et ed. pr.* caelo moveri ut igni (ignis *H*) *codices:* moveri ut coelo et igni *editiones patrum* **2** locus tempus *D* **3** alicubi] alio ubi *D* et sunt unum *BD:* et unum *AHPR* **4** accidunt *BDPR:* accedunt *AH et ed. pr.* **5** nutrire *A* **6** sentiri *D* vivere] videre *BD* deferre *BDP* et esse contrarias] esse contraria *HP* **7** consequutio *PR,* consequio *BD* contraria] dissimilia *P* **8** sunt in singulis *P,* singulis sunt H
9 accedentibus *AB* voluntatis *A:* voluntati *BDPR* **10** accidentibus *ABDPR:* accedentibus *H* **11** nunc est *H* accedentibus *AH* voluntatis *A:* voluntati *BDHPR* **12** inviolenta *P* **13** atque *delevit P* contrariae *om. P* **14** *Verba quae exstant in codicibus* ista virtus an spontanea? M Naturalis est in nobis quaedam *omiserunt editiones patrum et loco eorum habent:* Naturalis est in nobis boni malique communis discretio **15** quaedam *A*: *om. BDHPR* communis discretio *BDHPR* **16** est autem *P* motus] modus *R* exsequenda *codices et ed. pr.:* et sequenda *editiones patrum* **18** conroborat *GHP* coronat] ut perficiat *addidit ed. pr.*
19 eventu *G* (*cod. rescript. p. 383*) *BDR:* eventuum *A,* eventum *P et editiones patrum* **20** consequentia] consequentibus *BD* voluntatis *GP:* voluntatis eventu *H et ed. pr.*, voluntatis eventus *ABDR et editiones patrum* Quattuor quaedam in hac enim (enim *om. A*) *codices et ed.*

dam: in hac enim vita aut bona bonis et mala malis eveniunt ut Abrahae prosperitas et Cain poena: aut e contra bona malis et mala bonis ut dives in evangelio usque ad mortem felix describitur, e contra Lazarus ulceribus atque 5 egestate torquetur: aut certe neque his neque illis utralibet retributio ut pro Ioseph vendito nulla ultio fratribus inrogatur nec socer Moysi pro regendo populo consilium dans, licet laudetur a deo, aliqua mercede distinguitur. Δ Quas huius diversitatis dicimus causas? M Aliquibus hic congrua 10 rependuntur, ne mundus non putetur providentia divina regi, sed casibus, simul ut et bonos bonorum copia consoletur et malos similium poena deterreat: aut vero malis felicitas permittitur, ut boni probentur et discant ea contemnere, quae vident indignis secum esse communia; bonis autem aeque 15 accidunt mala: aut utrique generi nulla hic conpensationis imago conceditur, ut alibi esse iudicium et plenam pro actibus retributionem possimus cognoscere. Δ Da quartum modum. M Cum ii qui neque mali aliquid per se neque boni gesserunt, bona participantur aut mala ut infantes, aut for- 20 sitan neutra ut sunt abortivi, de quorum et statu et merito et causa subtilis dubiusque tractatus est.

Gen. 13, 6. Gen. 4, 11. Luc. 16, 19. Ibid. Gen. 50, 21. Gen. 18, 19—27.

---

pr.: Quatuor. Quaedam enim in hac *editiones patrum* **1** et mala *DH:* aut mala *AGBPR* **2** abrahae *DHPR:* abraae *A,* habrahae *B,* habraham *G et sic saepius* e contra *H,* econtra *G:* contra *ABDPR* **3** dives qui *A et editiones patrum* **4** e contra *ABD:* et e contra *H,* et contra *PR* **5** et egestate *H* certo *H* **6** inrogatur] interrogatur *D* **7** nec] neque *H* moyse *R* pro regendo] prerogando *H* **8** distinguitur *scripsi:* dispungitur *AR,* disponitur *BD,* fungitur *P et ed. pr.,* donatur *editiones patrum* **9** dicemus *P* **10** rependentur *ex* rependetur *fecit P* regi *ex* res *corr. p* **11** ut bonos *H,* ut bonus *P,* ut et bonis *BD,* ut et bonum *A,* ut et bonus *ex* ut et boni *fecit R* **12** malos *BDHP:* malus *AR* aut vero *BDH et ed. pr.:* at vero *APR et editiones patrum* **14** et indignis *R,* indignis *ex* ut dignis *fecit P* autem *om. P* aeque] seque *P,* ea quae *A* **15** accidunt *PR:* accedunt *ABDH* conpensationis imago *BDHPR:* conpensatio imaginis *A* **16** concedetur *ADR, sed* conceditur *corr. R* esse iudicium *A:* et iudicium *ceteri cod. et ed.* **17** possumus agnoscere *AR* **18** ii] hii *ABDR,* his *HP et ed. pr.* qui neque] quique *BD,* neque (qui *om.*) *editiones patrum* aliquid mali *H* boni *scripsi:* bona *codices* **19** participantur *codices et ed. pr.:* participant *editiones patrum* ut sunt infantes *B* **20** ut abortivi *P* statu merito *BD*

XIIII De his quae ad futurum saeculum pertinent.

Δ Quoniam omnes regularum partes de praesenti saeculo conplevimus, quae ad futurum credimus pertinere? M Quattuor quaedam: aut enim acceptio est sive vocatio aut figura aut praedictio aut effectus vel exitus praedictorum. 5

XV De acceptionibus.

Δ Quam vocamus acceptionem sive vocationem? M Eam scilicet qua deus quosdam homines vel populos specialis gratiae beneficio sibi conciliare dignatur plusque circa eos quam circa ceteros homines divinae indulgentiae et quasi familiares 10 favores ostendit. Δ Quot sunt acceptiones? M Decem. Δ Da ordinem acceptionum. M Prima est beati Abrahae, secunda Isaac, tertia Iacob et ex eo natorum XII patriarcharum, quarta tribus Iuda, quinta totius populi in Aegypto, sexta sancti David, septima domus ipsius David et per ipsam 15 totius tribus Iuda, octava reditus populi ex captivitate, nona domini nostri Iesu Christi secundum carnem, quam sibi veniens dei filius ex genere David adsumpsit et per eam ex Abraham atque ex Adam omnium nostrum saluti remissionique prospexit, decima omnium gentium per dispensationem 20 incarnationis ipsius domini dei ac salvatoris nostri. Δ Quid

---

1 ad *om. D* saeculum] *om. R,* saeculi *B* **2** regularum] regulares *P* **4** Quattuor quaedam (que deo *P*) aut enim acceptio *codices:* quatuor quidem. Aut enim acceptatio *editiones patrum*
6 De acceptionibus *BDG* (*cod. rescript. p. 394*): De acceptationibus (De acceptatibus *R*) *AR,* De questionibus *P* **7** acceptionem *HP:* acceptionum *BD,* acceptationem *AR* vocationis *BD,* vocationes *R* **8** specialis *ABD et editiones patrum:* speciali *HPR et ed. pr.* **9** sibi conciliari *A* dignatus *D* plus *B* quam] quae *D* **11** acceptiones *GBDHP et sic semper; modo* acceptio *modo* acceptatio, *hoc loco* acceptio *habet R:* acceptationes *A et sic semper* **13** et ex eo] et *om. H et ed. pr.* **15** ipsam *ABDPR:* ipsum *H* **17** Iesu *om. P* quam] accepit *add. D* veniens (φαινόμενος, ἐρχόμενος *cf. Ioh. 1, 9*) *ABDHR et ed. pr.:* unicus *P,* uniens *editiones patrum* **18** adsumpsit *A: om. ceteri codices et editiones* per eam (*i. e. carnem sive naturam humanam, qua adsumpta Christus ex genere Abraham atque Adam natus mortem superavit; cf. p. 406 al.*) *A:* per eum (Christum *explicans supra add. B*) *BDHPR et editiones* **19** atque (*ex* om.) Adam *PR* nostrum *om. P,* nostrorum *H* **21** domini dei ac *A:* dei et *ceteri cod. et editiones*

ergo? iusti et deo placentes ante Abraham homines non fuerunt? M Fuerunt quidem, quippe cum filii dei appellati sint qui ex Seth fuerant progenerati et Enoch translatus sit et Noe pereuntis mundi renovator effectus sit et Melchise- 5 dech summi sacerdotis exemplum. Sed in istis non divina acceptio id est specialis illa familiaritas et favor ostenditur, sed ipsorum iustitia declaratur; ad Abraham vero dei frequens allocutio et quasi convictus ac per singula dispensatio, probationis promissa praemia et in posteros recordatio vim 10 miram divinae acceptionis ostendunt. Similiter et circa ceteros supra dictos peculiaris quidam divinitatis favor et quasi per singulos vitae actus palam dispensata gubernatio praecipuum gratiae declarat auxilium. Δ Quare haec ad futurum saeculum dicimus pertinere, cum in praesenti gesta sint? 15 M Quia unaquaeque res ex effectu praespicitur, et ea est facti causa quae facientis intentio. Δ Proba harum acceptionum causas ad futura respicere. M Gentium fides pro spe vitae aeternae religionem sequitur christianam. Nam Christus ipse dominus toto doctrinae suae remedio actuumque miraculis 20 nec non resurrectione atque ascensione futuram vitam docuit, promisit, adprobavit, indulsit. Iam ceteras acceptiones quis pro domino sacramentisque eius ignorat effectas, si ipse Abra-

Gen. 6, 2. Gen. 5, 24. Gen. 6—9. Gen. 14, 18.

1 et deo] deo *P; cf. § 436* 2 cum *om. P* filii] fili *H*, et filii *P* 3 sint *B:* sunt *ADHPR* seth *corr. d* fuerant *ABDR:* fuerunt *HP* progenerati] pergeneratio *D* sit] est *H* 4 pereuntis] proeuntis *D*, per eventus *P* effectus sit *scripsi:* effectus est *codices et editiones* 5 sed non *P* 6 acceptatio *AR* id est] est *in margine add. p* favor ostendit *H*, favores tenditur *B* 7 ad *om. H* vero] viro *R* dei *add. p* 8 adlocutio *D*, alloquutio *R* convictus *ABR:* coniunctus *HP*, confictus vinctus *D* 9 et in *codices:* in *editiones patrum* 10 ostendit *A* 11 peculiares *BD*, peculiarius *H*, specialis *P* quidam] quidem *P* 13 gratia *P* declaratur *H* 14 sint] sunt *R* 15 unaquaque *AHP*, una quoque *D* praespicitur *AP:* perspicitur *BDHR et editiones* ea — quae *codices* (*add. in margine P*) eadem — atque *editiones patrum* est] esse *R* 16 acceptationem *AR* 17 pro spe] prospere *R* 18 christianam] Christi *HPR* Christus *om. H* 21 atque promisit *H* 22 eius *codices et ed. pr.: om. editiones patrum* ignorat *om. BD* effectas *H:* effecta *BDR*, effectus *AP* si ipse] si ipsi *BD*, ipse (si *om.*) *editiones patrum*, super *ed. pr.* abraae *A*, abram *R*

hae, Isaac et Iacob promittitur salutem gentibus conlaturus? Propter eum Abrahae semen a ceteris gentibus segregatur; propter ipsum Iudae tribus et benedictione praecellit et in captivitatem ultima ducitur et prima salvatur, quia ex ipsa dominus carnem sumere dignatus est, adeo ut ex illa omnes 5 Iudaei fuerint nuncupati; ipse David domuique eius ac tribui repromittitur in perpetuum de eius semine regnaturus. Igitur si fides gentium pro vita futura, Christi incarnatio pro fide gentium, cetera pro Christi incarnatione sunt gesta, omnis acceptionum series ad futurum saeculum pertinere ex ipsa 10 intentione collegitur. Haec autem omnia novi ac veteris testamenti testimoniis facile conprobantur, cum ubique dispersa sint.

2 Sam. 7, 11 —16. Ps. 88.

XVI De typis.

Δ Quid est typus? M Quam nos figuram dicimus sive 15 formam, sicut dicit apostolus ‚omnia enim in figura contingebant illis' et iterum ‚Adam qui est forma futuri': nec enim ab re est unum aliquid multis significari vocabulis. Δ Quid est ergo typus sive figura? M Praesentium aut praeteritarum aut futurarum rerum ignotarum per opera, secundum 20 id quod opera sunt, manifestatio. Δ Da praeteritorum typos.

1 Cor. 10, 11. Rom. 5, 14.

---

1 et *om. H* collaturos *H,* conlocaturus *A,* consolaturus *R* **2** a] ac *H* **3** in captivitatem *scripsi:* in captivitate (in *add. p*) *codices* **4** ducitur] dicitur *D* salvatur] solvitur *B,* solvit *D,* salvator *P* **5** sumere *A:* sumsisse *H* et *ed. pr.,* sumpsisse *BDPR et editiones patrum* adeo] a dō *A,* adō *BD,* a deo *H; hic codex sic distinxit:* dignatus est. A deo ex illa] ex illo *ABDHR et ed. pr.* omnes *codices: om. editiones patrum* **6** fuerint] fuerunt *HP* ipse David *R:* ipsi David *ABDHP et editiones* eius *om. P* tribu *D,* tribure *B* **7** repromittatur *H,* promittitur *B* **8** si *om. B* **9** cetera pro Christi incarnatione sunt gesta *om. editiones patrum et eo loco habent* fuit facta sint gesta *A:* sunt gesta *ceteri codices* omnis *BDHPR:* omnes *ex* omnis *fecit A* **11** intentio *R* autem] enim *H* omnia *AP:* omnia etiam *BDHR et editiones* **12** dispersa *BD*
14 De tipis *P et sic saepius* **15** Quid est typus *om. R, sed unus versus erasus est* sive] vel *R* **16** in figura nostri *H,* in figuram nostri *P* contigerunt *H et ed. pr.* **17** in illis *AHR* nec est *P* **18** ab re *codices:* abs re *editiones patrum* quid ergo est *BDP* **19** tipus forma vel figura *P* **20** futurorum rerum *BD,* rerum *om. P* **21** praeteritorum *ABDR,* praeteritarum *HP* typos] typus *DRP, sed* typos *corr. P*

M Ut est catechumenorum humilitas: typum enim gerunt Adae a paradiso exclusi et ex conscientia delictorum divinum metuentis aspectum, propter quod et per publicum capitibus tectis incedunt. Δ Da in praesentibus. M Ut Aaron 5 vestis, quae duodecim tribuum nomina lapidibus insignata gestabat, ostendens se quodammodo pro omni populo supplicare. Δ Da de futuris. M In his nulla est difficultas, tamen ex superfluo ut in duobus filiis Abraham duo testamenta Gal. 4, 24. monstrata sunt. Δ Quoniam et de prophetia similem paene 10 definitionem diximus, quid interest? M Quod in prophetia verbis, secundum hoc quod verba sunt, futura significantur, in typis autem res declarantur ex rebus; possunt tamen haec duo ita definitione misceri, ut dicamus, quia prophetia est typus in verbis, secundum id quod verba sunt, et contra 15 typus prophetia est in rebus, in quantum res esse noscuntur.

XVII De differentiis typorum.

Δ Quot sunt typorum vel figurarum modi? M Principaliter quattuor: aut enim grata gratis significantur aut maesta maestis aut maestis grata aut gratis maesta. Δ Da 20 exempla per singulos modos. M Grata quidem gratis signi-

---

1 catechuminorum *R,* cathicuminorum *AB* (h *om. D*), cata cuminorum *H,* cata cominorum *P* **2** a paradiso *ABD*: paradiso *HPR et editiones* et ex] et *om. BDP* **3** metuens *BD* et per] et *om. H* **5** vestes *BD* quae *codices fere omnes:* qua *P et editiones patrum* in lapidibus *P* insignata (ἐγκεχαραγμένα *ab* ἐγχαράσσω *insigno*) *ABDP et ed. pr.:* in signata *H,* insignita *R,* insita *editiones patrum* **6** gestabant *BD* quodam modo *BDH* **7** de *om. BD* nulla est] est *om. H* difficultas] a me *add. H* **8** Abraham *scripsi:* Isaac *codices et editiones* **9** et de] de *om. HP* paene: pene (*ex* paene *R*) *ABDP,* sed poene *fecit D,* poene *H* **10** interest] inter prophetiam et typus *add. BD* **12** in typis *codices:* typis *editiones patrum* declarantur. Ex rebus tamen possunt *sic distinxerunt editiones patrum, cum sensum assecutae non sint* **13** ita *A*: et ita *ceteri codices* et ita definitionibus *editiones patrum* dicimus *P* est *om. H* prophetia] proposita *P* **14** et contra] e contra *P* **15** typos *H* prophetia est *AH*: est prophetia *BDPR* in rebus *codices:* de rebus *editiones patrum* esse *om. B*

17 figurarum] figuram *D* modi *ex* mundi *fecit R* **18** gratis grata *H* **19** aut grata maestis *BDPR et editiones patrum* **20** exemplo *R*

ficantur, ut domini nostri secundum carnem resurrectio et in caelis habitatio forma est resurrectionis nostrae et futurae iustis in caelo habitationis indicium, sicut dicit apostolus ‚mortui enim estis et vita nostra abscondita est cum Christo in deo.' Maesta vero maestis praefigurantur, ut diaboli an- 5 Coloss. 3, 3 gelorumque eius deiectio et futurae poenae repromissio figura est eorum, qui pro similitudine operum poenis similibus detrudentur, sicut et beatus Petrus eadem forma ad deterrendos utitur peccatores, dicens de deo ‚quia et angelis peccantibus non pepercit, sed carceribus caliginis tradidit eos'. 10 2 Petr. 2, 4. Tertius modus est, cum maestis grata significantur, ut Adae transgressio typus fuit iustitiae salvatoris nostri, sicut beatus apostolus docet ‚quia sicut per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, sic etiam per oboedientiam unius hominis iusti constituentur multi. Regnavit enim mors 15 Rom. 5, 19. ab Adam usque ad Moysen etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem transgressionis Adae qui est forma futuri', id est typus: in Graeco enim typus specialiter legi- Rom. 5, 14. tur. Secundi ergo Adam, id est Christi, gratia forma vel typus fuit transgressionis Adae per contrarium scilicet figu- 20 rata. Quartus modus est, cum gratis maesta figurantur, ut baptisma figura est mortis domini nostri, sicut dicit apostolus ‚quotquot enim baptizati estis, in morte Iesu baptizati estis'. Rom. 6, 3. Quid enim aut baptismate gratius, ubi a peccato purgamur

1 nostri *om. editiones patrum* 2 habitatio] eius *add. P* est *om. R* resurrectionis nostrae *A*: nostrae resurrectionis *BDHPR* 4 estis] in hoc mundo *add. H* 5 vero *om. P* 6 deiectio] adiectio *P* repromissio] remissio *B* 7 detrudentur] detrahentur *P* 8 deterendos *BDR, sed iam manus prima* deterrendos *corr. D*, conterendos *P*, terrendos *H* 9 de deo] deo *H* 11 significatur *B* 12 transgressio Adae *H* salvatoris nostri] Iesu Christi *add. P* 13 in inoboedientiam *R* 14 constituti sunt] vel contristati sunt *add. P* sic] ita *HP* etiam] enim *AP* 15 constituuntur *BD* 16 ad Adam *A* 17 in similitudine *ABD* Adae] Adam *R* 18 specialiter legitur typus *H* 19 gratia] gratiae *HP* vel typus] ut typus *R* 21 ut baptisma enim *BD*, ut baptisma: etenim figura est mortis domini nostri Iesu Christi *sic habent et interpunxerunt editiones patrum.* Iesu Christi *om. codices* 22 apostolus dicit *HP* 23 Iesu] Iesu Christi *BD et editiones patrum* 24 aut] ut *BDR* gratius] gratius est *H*, gravius *R*

et quo filii dei efficimur, aut morte maestius, ad quam ipse quoque qui eam fuerat sponte sumpturus tamen maestus accessit? Δ Quae alia typis accidunt? M Temporum differentia: nam quaedam ante legem sunt, ut Abel a fratre oc-
Gen. 4, 8. Gen. 7, 7. 5 cisus Christi passionem praefigurabat et arca Noe ecclesiam et cetera similia: quaedam vero sub lege ut ipsius Moysis mors et Iesu gloria: quaedam sub gratia ut baptizatorum indumenta et sacerdotum vestes et dominici corporis participatio et singula alia, quae omnia typis monstrare non ad
10 regularum doctrinam, sed ad expositionem textus pertinet. Δ Qua ratione figuras sive typos ad futurum saeculum dicimus pertinere? M Quia veteris quidem testamenti figurae ad novum intentione respiciunt, novum autem futurae vitae beatitudinem repromittit, et sic omnia ad futuri saeculi spem
15 ex ipsa intentione concurrunt.

XVIII De praedictionibus.

Δ Quoniam typorum regulam diximus, de praedictionibus videamus. Quid est praedictio? M Futurarum incertarum rerum verbis, in quantum verba sunt, manifestatio.
20 Δ Quae accidunt praedictionibus? M Principaliter tria, quod quaedam ante legem fuerunt, quaedam sub lege, quaedam sub gratia.

---

1 quo *om. H* morte Christi *H* **2** eam] eum *H* **3** alia] aliae *H* accidunt *scripsi:* accedunt *ABDHR,* accendunt *P* **4** nam quaedam ante legem sunt *om. H et ed. pr.* **5** passione *P* arca Noe *A*: Noe arca *ABD,* Noe archa *P,* Noe arcam *R* **6** vero *om. P* moyse mors *BD* **8** indumenta] indumentum novae conversationis *H* vestes] gloria sanctorum in futuro panis vitae aeternae *add. H* participatio] participio *H,* participatio id est vita aeterna *BD* **9** monstrata *HP* **10** *supra* textus *add.* vel exitus Christi *p* pertinet *scripsi:* pertinent *codices et ed. pr.* **11** typos] typus *A* **12** veteris quidem *plerique codices:* figurae quidem *P,* quidem *om. editiones patrum* **13** ad novum] testamentum *add. P,* ad novam intentionem *BD* novum autem] novi autem *BD,* in novum autem *P* **15** ex intentione ipsa *H* concurrunt *AP et ed. pr.:* currunt *BDR et ed. patrum,* cucurrunt *H* **17** satis diximus *BD* praedictionibus *A*: praedictione *BDHPR et editiones* **18** nunc videamus *R* perdictio *H* incertarum rerum *codices* (rerum incertarum *P*): et incertarum rerum *editiones patrum* **19** verbis] in verbis *H et ed. pr.* **20** accidunt *P*: accedunt *ABDHR* **21** fuerunt *om. R*

XVIIII Praedictiones ante legem quot modis factae sunt?

Δ Ante legem praedictiones quot modis factae sunt? M Quinque: aut de generalitate communiter ut est ,propterea relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, 5 et erunt duo in carne una' et rursus ,maledicta terra in operibus tuis'; hoc enim per unum omni humano generi praedictum esse cognoscitur: aut ex parte vel dimidio ut est ,multiplicabo dolores tuos et in dolore paries filios et conversio tua ad virum tuum et ipse tibi dominabitur'; hoc 10 enim non omni humano generi, sed omnibus feminis dictum est: aut singulariter ut est ,et vocavit Adam nomen uxoris suae Vita, quia ipsa est mater omnium viventium': aut pro initio veteris testamenti ut est ,maledictus Chanaan, servus erit fratribus suis': aut pro novo testamento principaliter; 15 nam cum dicitur ,faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram' et ,venite, descendamus et confundamus linguas eorum': pluralis numerus trinitatis indicium est, quae novo testamento apertius praedicatur. Et cum dicitur ,sanguis fratris tui clamat ad me de terra', passio domini nostri 20 praedicitur apostolo teste in epistola ad Hebraeos, quia conspersio sanguinis Christi plus potuit ad deum clamare pro nobis, quam Abel sanguis clamaverat contra fratrem.

Gen. 2, 24 (Matth. 19, 5). Gen. 3, 17. Gen. 3, 16. Gen. 3, 20. Gen. 9, 25. Gen. 1, 26. Gen. 11, 7. Gen. 4, 10. Hebr. 12, 24.

1 Praedictiones *BDLPR*: De praedictionibus *A et editiones patrum* quot modis factae sunt *om. A* (*sed habet titulorum index*) **3** praedictiones ante legem *HP* **4** de *om. H* **5** relinquit *P* **7** unum] unum hominem *HP* **8** multipliciter cognoscitur *P* dimidio *H*: de medio *P*, medio *ABDR et editiones patrum* **9** filios] filios tuos *HP* **10** tibi *om. R* **11** feminis *codices:* tantum feminis *editiones patrum* **12** est *om. P* singulariter] singulis *H* **13** vita *codices:* Eva *editiones patrum* **14** chanaan *A*: canaan *H*, canan *R*, cham *BDP* **16** cum *om. A* dicimus *H*, dicit *editiones patrum* **18** linguas *BDHPR*: linguam *A* indicium *codices:* iudicium *editiones patrum* quae *BD*: qui *AHPR et editiones* **19** ut cum dicitur *A* **20** domini nostri *ABDP*: domini nostri Iesu Christi *HR* **21** praedicitur *AHP*: praedicetur *R*, praedicatur *BD* teste *ABDR*: testante *P* (testente *H*) in epistola sua *P* quia] quod *R* conspersio *scripsi:* consparsio *ABD*, conpassio *HR*, conprehensio *P* **22** deum *AH*: dominum *BDPR* **23** fratrem suum *H*

XX Sub lege praedictiones quot modis factae sunt?

Δ Sub lege praedictiones quot modis factae sunt?

M Duobus: aut pro his rebus quae sub lege factae sunt, aut pro his quae sub gratia.

5 XXI Pro rebus sub lege factis quantae sunt praedictiones?

Δ Pro his quae sub lege factae sunt quantas praedictionum species invenimus? M Fere viginti et duas: aut enim augmentum populi praedicitur ut est ad Abraham ,et eris in (Gen. 12, 2.) 10 gentem grandem et multam': aut hereditatis promissio ut est (Gen. 12, 7.) semini tuo dabo terram hanc': aut segregatio indignorum, ut est ,eice ancillam hanc et filium eius; non enim heres (Gen. 21, 10. (Gal. 4, 30.)) erit filius ancillae cum filio liberae': aut vindicta in adversarios populi et merces in amicos ut est ,benedicam benedi- (Gen. 12, 3.) 15 centes te et maledicam maledicentes te': aut liberatio populi ab inimicis ut est ,peregrinum erit semen tuum in terra non (Gen. 15, 3.) sua et exient inde cum praeparatione magna' et cetera: aut (Gen. 17, 19. Iudic. 13, 7. 24.) aliquorum generationes et nomina ut Isaac et Samson: aut (Gen. 17, 6.) sublimitas posterorum ut ,reges ex te exient': aut modus 20 exitus ut est ,tu autem ibis ad patres tuos cum pace nutri- (Gen. 15, 15.) tus in senectute bona': aut differentia populorum ut est ,po- (Gen. 25, 23.) pulus populum praecedet et maior serviet minori': aut abundantia ut est ,dabit tibi deus de rore caeli et de pinguedine (Gen. 27, 28.) terrae plenitudinem frumenti et vini': aut divinum auxilium

1 *Hunc titulum om. LP* 3 his *om. R* quae sub gratia aut pro his quae sub lege factae sunt *H et ed. pr.* 5 quantae *codices:* quot *editiones patrum* 7 pro his *ABDH*: pro rebus *PR et editiones patrum* quantas *ABDHPR*: quot *editiones patrum* 9 ad Abraham] ad *om. BD* 10 promissio ut est] promissio et *P* 12 ut est] est *om. P et sic saepius* eice *BDHPR*: eiice *A* 13 filio liberae (*ut est in ep. ad Gal. 4, 30*) *plerique codices:* filio meo isaac (*ut habet Gen. 21, 10*) *P* 17 exient] exeant *P* 19 ex te exeant *BDR*, (ex te *erasit*) exient *A*, exient de te *H* modus *BDHPR*: motus *A et editiones patrum* 20 exitus] exitu *BD* cum pace] in pace *P* 21 senecta *R* 22 praecidet *P* abundantia ut est *codices:* abundantia est ut est *editiones patrum* 23 deus] dominus *HP et ed. pr.* 24 plenitudinem *BDR*: habundantiam *A* (*sicut habet editio vulgata*), et plenitudine *HP et ed. pr.*

ut est ,ecce ego tecum sum custodiens te in omni via': aut sacerdotii vel doctrinae electio ut est ,dividam eos in Iacob et dispergam eos in Israel': aut fortitudo et hereditatis inmutabilitas ut est ,catulus leonis Iuda: ex rapina, fili mi, ascendisti; recumbens dormisti sicut leo et sicut catulus leonis, quis excitabit eum?': aut propositum vitae ut est ,Zabulon peregrinus inhabitabit et ipse portus navium et sciens requiem quia bona est' et cetera: aut transgressio ut dicitur ,scio enim quia in finem transitus mei iniquitatem agetis et declinabitis a via, quam mandavi vobis': aut supplicium ut est ,quia occurrent vobis mala in fine dierum': aut generalis expulsio ut dicitur ,quia ipsi aemulati sunt me in diis et exacerbaverunt me in idolis suis, et ego aemulabor eos in non gentem, in gentem insipientem tradam eos': aut virtutis effectus atque merces ut est ,domine, quis habitabit in tabernaculo tuo aut quis requiescet in monte sancto tuo? qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam' et cetera: aut species poenae ut est ,venit Gad ad David et adnuntiavit ei dicens: elege tibi fieri aut tribus annis famem super terram aut tres menses fugere a facie inimicorum tuorum persequentium te aut tribus diebus fieri mortalitatem in terra tua': aut signa ut est ,et hoc tibi signum, quia unxit te

Gen. 28, 15 — Gen. 49, 7. — Gen. 49, 9. — Gen. 49, 13. 15. — Deut. 31, 29. — Ibid. — Deut. 32, 21. — Ps. 14, 1. 2. — 2 Sam. 24, 11—13.

1 te *ABDHR*: *om. P* via tua *A* aut sacerdotii vel doctrinae electio *om. D* **3** disperdam *R* eos *om. R* **4** ex rapina *scripsi:* ex radice *ABDPR et editiones patrum*, ex praeda *H*, et praeda *ed. pr.* fili mi *BDHP*: filius meus *A*, fili meus *R* **5** ascendisti fili mi *H* leo et sicut *om. BD;* ut leo etc. (*cetera om.*) *P* **6** excitabit *scripsi:* excitavit *ABDHR* ut est *AH*: est *om. BDPR* **7** inhabitabit *ABP*: habitabit *H et ed. pr.*, inhabitavit *DR et editiones patrum* **8** transgressio (*scil.* praedicitur) *scripsi:* transgressionem *AHPR*, transgressione *BD* ut dicitur *H*: ut dicit *ABDPR* **9** in finem *ABDR*: in fine *HP* agetis *APR*: agitis *BDH* **10** quam *BD*: qua *APR*, quoniam *H* **11** quia] quod *R* in finem *BD* generalis expulsio *scripsi:* generalem expulsionem *ABDHPR* **12** ut dicitur *AHPR*: ut dicit *BD* **13** eos *om. P* **15** effectus atque merces *ex corr. P*: effectum atque mercedem (mercedis *A*) *ABDHR* domine quis *BD*: quis *ceteri codices et editiones* in tabernaculo tuo (*cetera om.*) usque operatur iustitiam *P* **16** requiescit *BDR* qui ingreditur — iustitiam *om. H* **18** David et nuntiavit *BD*, David adnuntiavit *H* **19** fieri] unum fieri *H* annis] annis fieri *H* **20** tribus mensibus *HP* **22** ut hoc est *H* et hoc] et *om. HR* quia] quod *R*

1 Sam. 10, 1. deus regem super hereditatem suam' et reliqua: aut electio
Luc. 1, 76. prophetae ut est ,et tu, puer, propheta altissimi vocaberis'.
Δ Da praedictiones de gentibus pro populo. M Ut est ,ma-
Gen. 16, 12. nus eius super omnes et manus omnium super eum' et ,sur-
Gen. 19, 14. 5 gite et exite ex loco hoc, quia conteret dominus civitatem'.
Visiones quoque Nabuchodonosor et Pharaonis aliorumque regum vel gentium per prophetas dictae gentiles quidem causas referunt, ad populum tamen spectat intentio, pro cuius ultione singula provenerunt.

10 XXII De praedictionibus sub lege in Christo.

Δ Quot modis sunt praedictiones in Christo? M Fere viginti et sex: aut de eius conceptu et nomine ut est ,ecce virgo in utero concipiet et pariet filium et vocabunt nomen
Is. 7, 14. (Matth. 1, 23.) eius Emmanuel': aut de loco nativitatis ut est ,et tu Beth-
15 lehem, civitas Iuda, nullo modo minor es in civitatibus Iuda;
Mich. 5, 2. (Matth. 2, 6) ex te enim prodiet dux, qui regat populum meum Israel': aut pro his quae in rudimentis gessit ut est ,priusquam sciat
Is. 7, 16. puer cognoscere malum et elegere bonum': aut de iustitia eius atque iudicio ut est ,dilexisti iustitiam et odisti iniqui-

1 deus] dominus *BD* in regem *H* et reliqua] *om. H*, et israel *BD* 2 prophetae *H et ed. pr.*: prophetiae *ABDPR et editiones patrum* 3 de gentibus] gentibus *D* 4 super eum] contra eum *P* (*sicut habet ed. vulgata et sic saepius*) surgite *BDHPR*: exsurgite *A* 5 exite] ite *H* de loco hoc *H*, ex hoc loco *P*, in loco hoc *R* 6 visionis *D* faraonis *APR*, farao *BD* 7 dictae sunt quae *P* gentiles *ABDHR et ed. pr.*: generales *P et editiones patrum, cum sensum assecutae non sint* 8 spectat] exspectat *BDR* 9 ultionem *BD*, ultione aut correptione *A*
11 Quot modis sunt praedictiones in Christo *G* (*cod. rescr. p. 314, cf. supra p. 304*): Quot sunt modi praedictionum (praedictiones *BD*, praepraedictionis *HR et ed. pr.*) in Christo *ABDHR et editiones*, Sub lege in Christo quod sunt modi praedictionis *P* 12 XXVI *G*, fere viginti et septem *H et ed. pr.* de eius conceptu et nomine *A*: de mirabilibus eius conceptu et nomine *BDPR et editiones*, de mirabilibus conceptus et nomine *H* 13 concepit in utero et pariet *H* vocabunt *ABDPR*: vocabitur *H* 14 bethleem civitas *ABDHR*: bethlem terra *P* 15 iudae *BD* 16 prodiet *APR et editiones patrum:* prodeat *H*, exiet *BD et ed. pr.* regat *AP*: reget *BDHR* 19 iniquitatem (*cetera om.*) usque prae consortibus tuis *H*

tatem, propterea unxit te deus, deus tuus, oleo laetitiae prae participibus tuis': aut de divinitate eius ut est ,generationem eius quis enarrabit?' aut de visitatione adsumptionis humanae ut est ,quid est homo nisi quod memor es eius, aut filius hominis nisi quia visitas eum?' aut pro unitate deitatis et 5 carnis ut est ,puer natus est nobis, filius datus est nobis' et post modicum addidit ,deus fortis': aut de potentia eius et regno ut est ,ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius': aut de inimicorum confractione ut est ,omnia subiecisti sub pedibus eius': aut de eius doc- 10 trina ut est ,speciosus forma prae filiis hominum': aut de doctrinae utilitate ut est ,propter veritatem et mansuetudinem et iustitiam': aut pro miraculis ut est ,et deducet te mirabiliter dextera tua': aut de glorificatione quam iuste a fidelibus suscipit ut est ,propterea populi confitebuntur tibi 15 in aeternum et in saeculum saeculi': aut de prolatione praedicationis ut est ,domine, dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra': aut de sacerdotio ut est ,tu es sacerdos in aeternum': aut de iudicio eius atque iustitia ut est ,in splendoribus sanctorum' et rursus ,iudicabit 20 gentem, conplebit ruinas, confringet capita in terra multorum': aut de laboribus vitae eius ut est ,de torrente in via bibet': aut placitum circa patrem incarnationis mysterium scriptura significat ut est ,ecce puer meus dilectus mihi, in

Ps. 44, 8 — Is. 53, 8 — Ps. 8, 5 — Is. 9, 6. — Ibid. — Ps. 2, 6. — Ps. 8, 8. — Ps. 44, 3 — Ibid. 5. — Ibid. 5. — Ibid. 18. — Ps. 8, 2. — Ps. 109, 4 — Ibid. 3. — Ibid 6 — Ibid. 9

1 prae participibus tuis *ABDR*: prae consortibus tuis *HP* (*ut est in vulgata*) **2** eius *om. BD* **3** enarravit *D* **4** quid] quis *H* homo nisi quod *APR*: homo quod *BDH et editiones* **5** hominis nisi *codices*: nisi *om. editiones patrum et vulgata* quia *ABDP*: quod *R*, quoniam *H* deitatis] divinitatis *H* **6** filius datus est nobis *A*: *om. BDHPR* **7** post modicum *A*: postmodum *ceteri codices et editiones* **8** rex ab eo usque eius *H* **15** suscipit *BPR*: suscepit *AD et editiones patrum,* accipit *H et ed. pr.* confitebuntur usque saeculi *H* **16** prolatione *scripsi cum P:* planatione *R*, probatione *ABDH et editiones* **17** dominus] deus *R* noster usque tuum *H* **18** in universa terra *AP: om. ABDHR et editiones* **20** iudicabit *BDHR*: iudicavit *AP* **21** gentem *AP*: in gentem *BDR,* in nationibus *H et ed. vulgata* conplebit *R*: conplevit *ABDP*, implevit *H et vulgata* confringet *BDHPR*: confregit *A* **23** bibet *BDPR*: bibit *AH* placitum *ABDHR et ed. pr.:* placidum *P et editiones patrum* **24** scriptura significat *addidi* (*cf. paulo infra* significat *et in cap. subseq.* praedictiones significant): *om. codices, sed accusativum tenent ab hoc loco usque ad finem capitis.*

Is. 42, 1. (Matth. 3, 17. Luc. 3, 22.) quo conplacuit anima mea': aut sancti spiritus infusionem, quam utique homo ab eo susceptus emeruit sive in principio ipsius incarnationis sive in cremento sive in baptismate sive in miraculis sive in doctrina sive in resurrectione ut est ,po-
5 nam spiritum meum super eum' et ,spiritus domini super me, propterea unxit me' et reliqua: aut diligentiam circa discipulos ut est ,non dicet neque clamabit neque audiet quis in plateis vocem eius': aut sessionem eius super iumentum ut est ,ne timeas, filia Sion, ecce rex tuus venit sedens super
10 pullum asinae': aut passiones vel sepulturam causasque earum ut dicitur ,vidimus eum et non habebat speciem neque decorem, sed species eius inhonorabilis, inferior omnibus hominibus' et rursus ,homo in plagis et sciens ferre humilitatem, quia aversa facies eius et dehonestata est, et ad nihi-
15 lum reputatus. Ipse peccata nostra portat et pro nobis dolet, et nos putavimus eum esse in dolore et in plaga et in aerumna. Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras et infirmatus est propter peccata nostra': aut divisionem vestimentorum eius ut est ,diviserunt sibi vestimenta
20 mea et super vestem meam miserunt sortem': aut resurrectionem domini significat ut est ,non derelinques animam meam in inferno nec dabis sanctum tuum videre corruptionem': aut vocationem filii secundum adsumptam humanitatem ut est ,ex Aegypto vocavi filium meum': aut divinitatis eius

Is. 42, 1. (Mtth. 12, 18.) Is. 61, 1. (Luc. 4, 18.) Is. 42, 2. (Matth 12, 19.) Zach. 9, 9. (Matth 21, 5.) Is. 53, 2—5. Ps. 21, 19. (Matth. 27, 35.) Ps. 15, 10. (Act. 2, 31.) Hos. 11, 1. (Matth. 2, 15.)

1 infusionem *AR*: infusione *BDHP* **2** emeruit *codices:* meruit *editiones patrum* **3** incremento (= in cremento) *codices:* in incremento *editiones patrum* sive incremento sive baptismate sive miraculis *R* **7** clamabit *ABPR*: clamavit *DH* **9** venit *ABDPR*: veniet *H* **10** de passione vel sepultura *corr. P* **11** vidimus] et vidimus *AH* **12** inhonorabilis] honorabilis *R*, ignorabilis *P* **13** homo in plagis] positus *add. H* ferre] ferre in infirmitate *H* **14** aversa *BDR*: versa (est *A*) *AHP* **15** portat *AHPR*: portabit *BD* et pro nobis dolet *om. B* **16** putavimus *BHPR*: putabimus *AD* in aerumna] in ruina *P* **17** autem *om. P* **18** aut de divisione *P* **19** ut est *AH*: ut *PR*, et *B*, ut est et *D* **20** mea et reliqua *H*, mea usque sortem *P* **21** domini] eius *A* significat *codices: om. editiones patrum* ut est *ABDH*: ut *PR* **22** in inferno usque corruptionem *P* **23** humanitatem *AHPR*: humilitatem *BD et editiones patrum; de sensu huius loci vide supra § 403* **24** ut est ex] ut ex *P* ex Aegypto *codices:* de Aegypto *editiones patrum*

generationem ante principium ut est ,ex utero ante lucife-
rum genui te': aut secundum eius adventum ut est ,ecce — Ps. 109, 3.
super nubes caeli sicut filius hominis'. Δ Omnes praedictio- — Dan. 7, 13.
nes de solo salvatore nostro intelleguntur? M Duobus modis
haec solemus accipere: quaedam enim ita in ipsius personam 5
praedicta sunt, ut alii convenire non possint, sicut legitur
,non deficiet princeps ex Iuda neque dux ex femore eius,
donec veniat cui reposita sunt': quaedam vero sub alterius — Gen. 49, 10.
personae occasione dicuntur, ad Christum tamen intellectu
respiciunt ut est ,in te et in semine tuo benedicentur omnes 10
gentes'. — Gen. 28, 14.

XXIII De praedictionibus ad vocationem gentium pertinentibus sub lege.

Δ Quoniam praedictiones de Christo dictas in veteri lege
probavimus, da eas quae de gentium vocatione sunt positae. 15
M De vocatione gentium praedictiones fere decem et septem
modis positas accipimus: aliquando enim acceptionem earum
significant cum dicitur ,ego aemulabor eos in non gentem,
in gentem insipientem inritabo eos': aliquando infirmitates, — Deut. 32, 21.
peccatorum expulsionem meliorumque doctrinam cum dicitur 20
,pronuntiare pauperibus misit me, praedicare captivis remis-
sionem et caecis visum': aliquando gratiam quam acceperunt — Is. 61, 1.
sive adoptionis sive miraculorum cum dicitur ,filiae regum

2 ut est *om. editiones patrum* **3** omnes *codices:* omnes hae *editiones patrum* **4** nostro *codices:* non *editiones patrum nota addita: forte legitur* num intelleguntur? **5** ita *om. H* in ipsius persona *D,* in eius personam *P* **6** alii *codices:* aliis *editiones patrum* possint *AHPR:* possent *BD,* possunt *ed. pr.* **8** veniat *ABHR:* veniet *D,* veniet ille *P* **10** et in semine (gemini *R*) tuo *APR:* et semini tuo *BDH*
14 Quoniam] quas *R* praedictiones *ex* praedicationes *rasura fecit P* de Christo dictas] quae de Christo dictae sunt *H* veteri *codices et editiones* **15** de gentium vocatione sunt] ad vocationem sunt gentium *P* positae] dictae *H et ed. pr.* **17** earum] eam *A,* eorum *BD* **18** significant *HPR:* significat *BD,* significatur *A* ego enim *P* **19** inritabo *codices:* iritabo *ed. pr.,* irritabo *ceterae editiones* infirmitates, peccatorum *BD:* infirmitatis peccatorum *AHPR* **20** expulsione *BD* melioremque *P* **22** acceperunt (acciperunt *ABDP*) *codices:* acceperant *editiones patrum* **23** filiae] filii *BD*

Ps. 44, 10. in honore tuo, adstitit regina a dextris tuis': aliquando admonitionem ut illud quod sequitur ,audi, filia, et vide et in-
Ps. 44, 11. clina aurem tuam et obliviscere populum tuum': aliquando glorificationem, quam Christo debemus, cum dicitur ,quia
Ibid. 12. 5 ipse est dominus deus tuus et adorabis eum': aliquando beatitudinem et virtutem, quam merentur fideles, cum dicitur ,ad-
Ibid. 15. ducentur regi virgines post eam': aliquando laetitiam in qua sunt, profectum suum videntes, cum dicitur ,adducentur cum
Ibid. 16. gaudio et exultatione': aliquando sacerdotium et ecclesiasti-
10 cam consuetudinem cum dicitur ,pro patribus tuis nati sunt
Ibid. 17. tibi filii': aliquando ecclesiae spiritalem aedificationem cum
Ibid. 9. dicitur ,ex aedibus eburneis, ex quibus te delectaverunt': aliquando ecclesiasticam auctoritatem cum dicitur ,pones eos
Ibid. 17. principes super omnem terram': aliquando plenitudinem cre-
15 dentium cum dicitur ,replebitur gloria eius omnis terra, fiat
Ps. 71, 19. fiat': aliquando tolerantiam sive temptationis sive persecutionis cum dicitur ,donec educat in victoria iudicium, et in
Is. 42, 4. nomine eius gentes sperabunt': aliquando inimicorum de-
Ps. 71, 9. structionem cum dicitur ,et inimici eius terram lingent': ali-
20 quando pacem, qua gaudet post persecutiones ecclesia, cum dicitur ,orietur in diebus eius iustitia et plenitudo pacis,

1 adstetit *codices, sed iam prima manus corr.* adstitit *P* aliquando *codices:* aliquando etiam *editiones patrum* **2** audi] aut *B* **3** et obliviscere *codices:* obliviscere *editiones patrum* **5** ipse est] est *om. R* et adorabis *AR* (*secundum textum hebraicum*): et adorabunt *BDHP* (*secundum LXX et vulgatam*), *sed* et adorabis *corr. P* **6** merentur fideles *codices:* meretur fidelis *editiones patrum* cum dicitur] ut est *H* **7** post eam *AR*: post ea *BD*, post ea proxime (proximi *P*) eius *HP* laetitiam] laeticia *R* **8** cum gaudio] in gaudio *A* **10** pro patribus *usque* cum dicitur *om. B* **11** tibi filii] filii tibi *H* spiritalem *codices:* spiritualem *editiones patrum* **12** aedibus *scripsi:* gradibus *ABDHP et editiones,* gratibus (ratibus?) *R* ex quibus] in quibus *A* delectaverunt te *HP,* te *om. D* **15** replebimur *H* **16** tolerantiam *codices:* tolerantium *editiones patrum* temptationis *ABD*: temptationes *R*, tentationes *H et editiones* persecutionis *ABD:* persecutione *P*, persecutiones *AR et editiones* **17** in victoria *ABDR*: in victoriam *HP* (in terra *text. hebr. et ed. LXX et vulgata*) et in nomine eius gentes sperabunt] καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν *LXX*: et legem eius insulae exspectabunt *hebr. et vulgata* **18** distructionem *A,* instructionem *R* **19** lingent] lingunt *D* **21** eius *om. P* plenitudo *ABDPR* : habundantia *H et vulgata* pacis] eius *R*

donec extollatur luna': aliquando haereticorum errores et Heliae praesentiam cum dicitur ,ecce transmitto vobis Heliam Thesbiten et revocabit corda patrum in filios': aliquando fidelium spem et secundum salvatoris adventum cum dicitur ,et ipse erit exspectatio gentium': aliquando baptismum Iohannis cum dicitur ,ecce mitto angelum meum ante faciem tuam'.

Ps. 71, 7. Malach. 4, 5. 6 Gen. 49, 10. Malach. 3, 1.

XXIIII De speciebus praedictionum, quae in gratia datae sunt.

Δ Quoniam species praedictionum quae in lege sunt diximus, da eas quae in gratia leguntur emissae. M Praedictionum quae in gratia factae sunt species triginta duo inveniuntur: aut enim generatio et vita Iohannis Baptistae praedicitur ut est ad patrem eius Zachariam omnis locutio illa per angelum et prophetia ipsius Zachariae: aut salvatoris conceptus nativitasque mirabilis ut est praedictio quam ad sanctam Mariam angelus dixit et magorum revelatio: aut Iudaeorum incredulitas atque conversio sicut dicitur ,ecce iste positus est in ruinam et in resurrectionem multorum in Israel et signum contradictionis': aut praemium regni caelestis sicut est ,poenitentiam agite; adpropinquavit enim regnum caelorum': aut gentium vocatio sicut dicitur ,multi ab oriente et occidente venient et recumbent cum Abraham

Luc. 1, 13–17. Luc. 1, 67–79. Luc. 1, 28–37. Matth. 2, 1–12. Luc. 2, 34. Matth. 3, 2.

1 extollatur *H et ed. pr.* (donec iam non sit luna *hebr.*, ἕως οὗ ἀνταναιρεθῇ ἡ σελήνη *LXX*, donec auferatur luna *vulgata*): confirmetur *ABDPR et editiones patrum* 2 transmitto *ABDR*: mitto *HP et vulgata* 3 revocabit *APR* (convertet *vulgata*): revocavit *BDH*, revocavi *ed. pr.* 6 cum dicitur *om.* P mitto] praemitto *P*, ego mitto *A et vulgata*, ego praemitto *R*
9 datae *APR*: dictae *BD* (*aliter supra in titulorum indice*) 11 emissae] emisse dictae *H* 12 triginta duo *scripsi cum H et ed. pr.*: triginta et tres *A*, *XXXIII BDP*, *XXIII R*, *viginti tres editiones patrum* 13 invenitur *B* et vita] ut vita *BD* 14 ut est ad *scripsi*: ut ad *A*, ut est *om. BDHR*, ad patrem eius Zachariam ut est *P* 15 prophetiam *BD* ipsius] illius *H* 16 conceptus] eius conspectus *R* praedictio] praedicatio *A* 17 dixit. Aut magorum *sic distinxerunt editiones patrum* 19 in resurrectionem *A*: resurrectionem *HP*, in resurrectione *BDR* 21 adpropinquavit enim *ADH*: adpropinquabit enim *B*, adpropinquavit et reliqua *PR* 23 recumbent usque in regno (*cetera om.*) *H*

Matth. 8, 11. et Isaac et Iacob in regno caelorum': aut Hebraeorum exclusio ut est quod sequitur ,filii autem regni huius excluden-
Ibid. 12. tur in tenebras exteriores': aut salvatio per apostolorum praedicationem ut cum dicitur ,venite post me, faciam vos fieri
Matth. 4, 19. 5 piscatores hominum': aut miraculorum claritas ut dicitur ,qui credit in me, opera quae ego facio et ipse faciet et maiora
Ioh. 14, 12. horum faciet': aut temptatio persecutionesque iustorum ut dicitur ,tradent enim vos in conciliis et in synagogis suis
Matth. 10, 17. flagellabunt vos' et cetera: aut patientia fidelium inter ad-
10 versa ut cum dicitur de ecclesia ,et portae inferni non prae-
Matth. 16, 18. valebunt adversus eam' et rursus ,regnum caelorum vim pa-
Matth. 11, 12. titur et violenti diripiunt illud': aut contemplatio regni caelestis et secundi adventus, qua et in hac vita sanctorum animae perfruuntur, ut est ,veniet enim filius hominis in
15 gloria patris sui cum angelis suis et tunc reddet unicuique secundum opera sua; dico autem vobis, quia sunt aliqui de hic stantibus qui non gustabunt mortem, donec videant filium
Matth. 16, 27. 28. hominis venientem in regno suo': aut retributio bonorum seu malorum ut cum dicitur ,et ibunt impii in poenam aeternam,
Matth. 25, 46. 20 iusti vero in vitam aeternam': aut spiritus sancti praesentia apostolis data ut est ,ego rogabo patrem meum et alterum paraclitum mittet vobis, ut maneat vobiscum in aeternum,
Ioh. 14, 16. 17. spiritum veritatis': aut ecclesiastica praenuntiatur auctoritas sicut dicitur ,et dabo tibi claves regni caelorum, et quodcum-

---

1 caelorum *om. HR* **2** regni huius *BDHR*: regni eius *P*, regni *A et vulgata* **4** faciam vos usque hominum *H* **6** faciet et ipse *P* **7** temptatio persecutionesque *ABDHR*: tentatio persecutioque *P et editiones patrum* **9** flagellabunt vos] vos *om. A* patientiam *A*, pacientiam *P*, patienti *B*, penitentia *D* **10** inferni *APR*: inferi *BDH et vulgata* **12** diripiunt *ABDR*: rapiunt *HP et vulgata* **13** qua et in] qua in *H*, quae et in *BD* **15** cum angelis suis *om. H* **16** vobis *om. H* aliqui] aliquid *B*, *om. H* **18** seu] sive *H* **19** et ibunt] ibunt *A* impii *AHPR et ed. pr.*: hii *BD*, isti *editiones patrum* in poenam aeternam, iusti vero] in supplicium aeternum, iusti autem *BD et vulgata, et sic saepius textus biblici utriusque testamenti Itala neglecta ex editione vulgata proferuntur; cf. § 305* **20** praesentia apostolis data *H*: praesentiam apostolis datam (datum *BDR*) *ABDPR* **22** paraclitum *BDH*: paracletum *PR*, paraclytum *A* mittet] mittit *BD*, mittat *P* **23** spiritum veritatis, ut maneat *A* pronuntiatur *HP* **24** et dabo] dabo *H*

que ligaveris in terra, erit ligatum et in caelo': aut mors, passio ac resurrectio salvatoris sicut dicitur ,ex illo coepit Iesus ostendere discipulis suis, quia oportet eum in Hierosolyma ire et multa sustinere a presbyteris et principibus sacerdotum et mori et tertia die resurgere': aut generalis resurrectio ut cum dicit apostolus ,sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur': aut simul Christi et nostra resurrectio sicut dicitur ,cum ego exaltatus fuero a terra, omnes traham ad me': aut Iudae proditio sicut dicitur ,nonne ego vos XII elegi, et unus ex vobis diabolus est'? aut modus temptationis et mortis aliquorum discipulorum, sicut Petro dominus et negationem futuram praedixit et speciem passionis dicens ,antequam gallus cantet, ter me negabis' et ,cum senex fueris, extendes manus tuas, et alius te praecinget et ducet quo tu non vis': aut praesentia detentatorum Christi ut cum dicit ,surgite, eamus, ecce adpropinquavit qui me tradet': aut dispersio apostolorum sicut est ,percutiam pastorem et dispergentur oves gregis': aut pulli asinae repertio, quem dominus in evangelio praedixit discipulis adducendum: aut antichristi praesentia ut cum dicitur ,nemo vos seducat ullo modo, quia nisi venerit discessio primum et revelatus fuerit homo peccati, filius perditionis qui

Matth. 16, 19. — Luc. 9, 22. — 1 Cor. 15, 22. — Ioh. 12, 32. — Ioh. 6, 71. — Matth. 26, 34. — Ioh. 21, 18. — Matth. 26, 46. — Ibid. 31. — Ibid. 21, 1—3.

1 in terra] super terram *H* et in caelo] in caelo *P* mors passio *ABDR*: mors et passio *H*, mors vel passio *P* **3** oportet] oporteret *R* in hierusolyma *BDH*, in hierosolimam *R*, in hierosolimis *AP* **6** ut cum dicitur apostolos *BD*, ut cum dicat apostolis *H*, ut eis dicit apostolus *P* **7** ita in Christo *AP* vivificantur *P* **9** proditio *AHP*: perditio *BDR* sicut dicitur *ABDHP*: sicut dicit *R*, sicut dicit Christus *editiones patrum* **10** nonne] non *D* vos XII elegi *ABDHR*: XII elegi vos *P*, vos legi duodecim *editiones patrum* **11** mortis] mortes *P* **12** et negationem] et *om. H* **14** extendes] extendis *BD* **15** te praecinget *A*: te praecingit *BD*, te cinget *PR*, cinget te *H* ducet] ducit *BDR*, *sed iam manus prima corr.* ducet *R* quo tu non vis] quo non vult caro *H* (quo non vis *ed. pr.*) praesentiam *BDPR* detentatorum *ABDR*: temptationum *P*, detentorum *H et editiones* **16** ut cum dicit *AH*: cum dicit *R*, ut cum dicitur *BDP* adpropinquavit *ADP*: adpropinquabit *BHR* **17** tradet] tradit *H*, tradidit *R* **18** gregis] gregis eius *P* **19** repertio *HPR*: repetitio *ABD* discipulis *AR*: a discipulis *HP*, ad discipulos *BD* **20** praesentiam *R* ut *om. BDR* **21** ullo modo] nullo modo *A* **22** perditionis *om. R*

2 Thess. 2, 3. 4. contradicit' et cetera: aut Heliae praesentia cum dicitur ,Helias veniet primum': aut conscientia electorum ut de Paulo ,vas electionis mihi est iste': aut aliqui non inmutandi, sed gustaturi mortem praedicuntur sicut apostolus ,ecce mysterium dico vobis: omnes quidem resurgemus, sed non omnes inmutabimur': aut futura pestis sicut est Agabi prophetia: aut haeresium contrarietas sicut dicitur ,istud autem agnosce, quia in ultimis diebus exsurgent tempora maligna' et rursus ,erit tempus quando sanae doctrinae non adquiescant, sed secundum sua desideria quaerant sibi doctores': aut baptismatis gratia sicut est ,ipse vos baptizabit in spiritu sancto et igni': aut consumptio Hierusalem ac templi iudaici ut est ,orate, ne fiat fuga vestra hieme vel sabbato' et ,ecce relinquetur vobis domus vestra deserta': aut evangelii praedicatio sicut dicitur ,et praedicabitur evangelium regni in omni orbe terrarum in testimonium omnium gentium et sic erit finis': aut mala finis ipsius una cum ipso fine ut cum dicitur ,statim post tribulationem dierum illorum sol obcaecabitur'.
Δ Quomodo has praedictiones ad futurum saeculum dicimus pertinere? M Sicut et de acceptionibus diximus, quia quae praedicta sunt ante legem, intentio eorum fuit ad tempora

(Margin: Matth 17, 10—12. Act. 9, 15. 1 Cor. 15, 51. Act. 11, 28. 2 Tim. 3, 1. Ibid. 4, 3. Matth. 3, 11. Matth. 24, 20. Ibid. 23, 38. Matth. 24. 14. Ibid. 29.)

1 et cetera] et reliqua *P* **2** conscientia *codices* (*ex* conscientiae *corr. P*): conscientiae *editiones patrum* ut de Paulo *ABDPR*: ut dicitur de Paulo *H* **3** aliqui] alii qui *A* inmutandi] inmotandi *A*, mutandi *H*, inmutati *BDR*, inmutandi sunt *P* **4** gustaturi *BDPR*: gustari *A* (gustatandi *H*, gustandi *ed. pr.*) sicut apostolus *ABDPR*: sicut apostolus dicit *H* **5** resurgemus *PR* (*ex* resurgimus *corr. P*): resurgimus *ABDH* **6** sicut est Agabi *scripsi:* sicut et Agabi *A*, sicut Agabi *HR et editiones*, sicut Agabus (propheta *B*) *BD*; sicut prophetia Agabi *P* **7** haeresium] haeresum *H et editiones patrum* **8** in ultimis] ultimis *P* **9** erit tempus *A*: *om. BDHPR et editiones* adquiescant] adquiescent *H* **10** quaerant] quaerent *HP, sed ex* quaerant *rasura fecit P* **11** sicut est *A*: ut est *ceteri codices et editiones* vos *om. B* baptizavit *BDHR* **12** consumptio *ABDR*: consummatio *HP* Hierusalem *sic hoc loco habent omnes codices* ut est *AP*: sicut est *BDHR* **14** praedicatio] praedictio *P* **15** evangelium regni *ABDPR*: hoc evangelium *H* **17** finis mala, *sed a linea transversa delevit P* cum ipsa fine *BDR* ut dicitur *H* **18** obcaecabitur *BDR*: obscurabitur *AHP* **19** dicimus *om. R* **20** sicut de *H* quia quae *scripsi:* quia ea quae *codices et editiones* **21** fuit *om. D* ad tempora *BDHPR*: acta tempora *A*

legis aut gratiae, et rursus quae in lege praedicta sunt gratiam figurabant, et quae in gratia, causam et praemium regni caelestis habuerunt. Ita collegitur praedictionum omnis intentio ad futuri saeculi bona respicere.

XXV De effectibus praedictionum. 5

Δ Quoniam tres iam partes ostendimus eorum quae ad futurum saeculum diximus pertinere, hoc est acceptiones et figuras et praedictiones, nunc quarta pars restat, ut de effectibus disseramus. Quid sunt igitur effectus? M Effectus sunt exitus rerum, quas aut acceptionum prospiciebat intentio 10 aut typorum similitudo figurabat aut praedictionum scientia praeloquebatur. Δ Quot sunt effectuum tempora? M Tria: aut enim legis tempore effecta sunt quae praedicebantur aut nunc sub gratia fiunt aut saeculo futuro conplenda sunt.

XXVI Quae causa fuerit praesentis saeculi faciendi. 15

Δ Si omnia quae in praesenti saeculo gesta sunt, ad futurum respiciebant, quid opus erat, ut a deo praesens saeculum fieret? M Quia decuit, ut rationales creaturae prius discerent et exercitarentur in dubiis ac tunc aeternis postea fruerentur et merito data viderentur probatis et gratiora 20 fierent reminiscentibus transacta certamina et plus glorifica-

---

1 et rursus quae *H*: rursus quae *AR*, rursus et quae *BDP*
5 effectionibus *ex* effectibus *corr. p.* 7 acceptiones] acceptationes *editiones patrum* 8 effectionibus *PR et editiones patrum* 9 disseremus *R* 10 sunt] sint *D* exitus rerum *A*: ex his rebus *BD*, igitur rerum *HR et ed. pr.*, rerum *P*, earum rerum (exitus *om.*) *editiones patrum* aut *om. HPR* acceptationum *A* 11 praedictionum] dictionum *R et editiones patrum* 12 praeloquebatur *ABP*: praeloquitur *D*, praeloquebantur *R*, proloquebatur *H* quod effectuum tempora sunt *H* 13 tempore] tempora *R* 14 saeculo futuro *AH et ed. pr.*: futuro saeculo *P*, saeculo futurorum *R*, saeculorum futurorum *BD*, saeculorum futurorum tempore *editiones patrum* conplenda *ABDHR*: complenda *P* 15 causa] causae *R; de sensu huius cap. vide § 418 s.* 16 si omnia] sunt omnia *H, sed manus secunda supra add.* si, somnia *ed. pr.* quae *om. P* 18 prius] post *R* 19 dicerent *BD* et exercitarentur *ADP*: ut excitarentur *BHR et editiones* ac tunc] et in *P* 20 et gratiora *BDR*: ut et cariora *A*, et graviora *HP*

rent donatorem, qui pios et in hoc saeculo iuvit ut vincerent et victoribus praemia aeterna concessit.

XXVII De doctrina rationalium in hoc saeculo.

Δ Quot modis in hoc saeculo rationalium doctrina per-
5 agitur? M Duobus: aut ex intellegentia rerum factarum, sicut dicit apostolus ‚quia invisibilia eius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur'; necesse est enim, ut qui mundum atque omnia in eo posita considerat modis ordinibusque distincta, intellegat esse deum qui haec
10 et fecerit et gubernet: aut ex divinis scripturis, quae, ut diximus, in quattuor species dividuntur: historiam, prophetiam, proverbialem et simpliciter docentem.

Rom. 1, 20.

XXVIII Quae servanda sunt in scripturarum intellegentia?

15 Δ Quae sunt quae in intellectu divinarum scripturarum custodire debemus? M Ut ea quae dicuntur dicenti conveniant, ut a causis pro quibus sunt dicta non discrepent, ut concordent temporibus, locis, ordini, intentioni. Δ Quam dicimus divinae doctrinae intentionem? M Quam ipse dominus
20 dixit ‚ut diligamus deum ex toto corde et ex tota anima et proximos tamquam nosmet ipsos'. Doctrinae autem corruptio est e contrario deum non amare vel proximum. Δ Quae

Matth. 22, 37—39. (Deut. 6, 5.)

1 qui pios] qui pius *ed. pr.* et in hoc *AHP*: in hoc *BDR* iuvit *scripsi:* iubet *codices et ed. pr.*, iuvat (; *sic distinxerunt*) *editiones patrum* ut vincerent *ABH*: et vincerent *D*, et ut vincerent *R* (ut vicirent *P*) **2** victoribus *om. H* praemia aeterna concessit *codices et ed. pr.:* aeterna praemia concederet *editiones patrum*

3 rationalium] rationabilium *P* **4** in quot modis *BDR* rationabilium *HP* **5** ex *om. H* **6** eius *om: H* **8** omnia] omnia quae *HP* posita] conposita *H* **10** et fecerit] fecerit *HP* ut *om. B* **11** historiam *AB*: in historiam *DH*, historicam *PR* prophetiam *BD*: et prophetiam *A*, propheticam *HPR; cf. lib. I c. 2*

13 sunt] sint *editiones patrum* **15** in intellectu *GAH*: intellectu *BDPR* **17** a causis *ABDR*: causis *HP* dicta *AP*: dictae *BDHR* **19** quam] quoniam *A* **20** deum] dominum *H* **21** tamquam] sicut *H* nosmet ipsos *AHP*: nos ipsos *BDR* autem *om. H* **22** e contrario *AHPR*: et contrarium *BD* deum] dominum *P* et proximum *R*

huius contrarietatis est causa? M Causa malorum in ipsis est qui mali sunt; quia dum libero arbitrio a deo bene concesso inordinate utuntur, rationales creaturae et malitiae et poenae causa sibimet exstiterunt.

XXVIIII Unde libri religionis catholicae asseruntur? 5

A Unde probamus libros religionis nostrae divina esse inspiratione conscriptos? M Ex multis, quorum prima est ipsius scripturae veritas, deinde ordo rerum, consonantia praeceptorum, modus locutionis sine ambitu puritasque verborum. Additur conscribentium et praedicantium qualitas, 10 quod divina homines, excelsa viles, infacundi subtilia non nisi divino repleti spiritu tradidissent; tum praedicationis virtus, quae mundum, licet a paucis despectis praedicaretur, obtinuit. Accedunt his testificatio contrariorum ut sibyllarum vel philosophorum, expulsio adversariorum, utilitas con- 15 sequentium, exitus eorum quae per acceptiones et figuras praedictionesque praedicta sunt; ad postremum miracula iugiter facta, donec scriptura ipsa susciperetur a gentibus, de qua hoc nunc ad maximum miraculum sufficit, quod ab omnibus suscepta cognoscitur. 20

---

1 est in ipsis *H* **2** qui mali (malis *R*) *BDHPR*: quia mali *A* quia] *ABDH*: qui *P*, quod *R* dum] dum mali *A* a deo bene *A*: atque bene *ceteri codices et editiones* **3** rationabiles *H* et malitiae et poenae causa *AP*: ad malitiae et poenae causas *BDHR* **4** exstiterunt *ABDHR*: existunt *editiones patrum;* sibimet exstiterunt *et quae sequuntur capita desunt in codice P*
5 asserentur *A* **6** Unde probamus libros religionis *his verbis explicit R, cum folium desideretur* **7** multis] causis *add. L* prima *codices:* primum *editiones patrum* **9** modos *A* sine ambitu] habitus *N* **10** additur] auditur *L*, additur etiam *H* **11** viles] habiles *A* infacundi *AD*: infacundia *B*, infacundique *HL* **12** divini repleti spiritus (spiritum *B*) *BD* tum *scripsi:* tunc *BDHLN*, dum *A* praedicationis] Christi dictionis *N* **13** quae mundum *scripsi:* quam mundus *BD*, quam mundum *A*, quam dum *H*, quam diu *ed. pr.* licet a paucis (et *A*) dispectis praedicaretur *ABDHLN*: quam dum praedicaretur (licet a paucis despectis) obtinuit *editiones patrum* **14** testificatio *codices:* rectificatio *editiones patrum; cf. supra p. 329 not.* sibyllarum *ex* sillabarum *fecit l* **15** vel] et *H* expulsio] pulsio *D* **16** acceptationes *ABDL* **17** praedictionesque] praedictiones quae *BD* **18** donec — a gentibus *om. B* suscipiatur agentibus *D* **19** maximum *ADHLN*: proximum *B et editiones patrum* quia *ex* quod *fecit l* **20** susceptam *D*

XXX Ubi sit fides religioni necessaria.

Δ Quodsi divinae scripturae probationibus sufficiunt, quid necessaria est religioni fides? M Fides nostra super rationem quidem est, non tamen temerarie et inrationabiliter adsumitur: ea quae ratio docet, fides intellegit, et ubi ratio defecerit, fides praecurrit. Non enim utcumque audita credimus, sed ea quae ratio non inprobat. Quae vero consequi ad plenum non potest, fideli prudentia confitemur.

---

1 religioni *A*: religionis *BDLN* **2** quodsi *scripsi:* quod *A,* si *BDNhl et editiones*, sunt *H* **3** necessaria] necesse *BD* religioni *AHN*: religionis *BDL* rationem *codices:* ratione *editiones patrum* **5** ea quae ratio docet *AHL*: ea enim quae ratio edocet *BDN* fides intelleget *A*, fide intellegitur *BD* **6** non enim *ABDN*: enim *om. HL* credimus] credamus *HL* **7** ratio non *om. B* non inprobat] comprobat *N* quae vero *AHL*: verum (quae *om.*) *BD,* verum quod *N et editiones patrum*

Iunilii instituta regularia liber secundus explicit; spes praemii solatium est laboris. *Haec litteris maiusculis subscripta sunt. In folio verso iisdem litteris perscripta haec sequuntur:* Haec insunt libelli duo instituta divinae legis instructionum Iunilii ad Primasium episcopum *A* Iunilii instituta regularia lib. secundi (secundum *D*) ordo episcopi formata scribat. Spes praemii (premiis forma *D*) solatium est laboris. Explicit lib. II *BD* Iunilii constituta regularia expliciunt *H* Iunilli (*ex* Iunili *N*) instituta (*ex* institua *N*) regularia libri secundi ordo episcopi formata scribant. Explicit liber secundus (Deo gratias *N*) *NF*

